

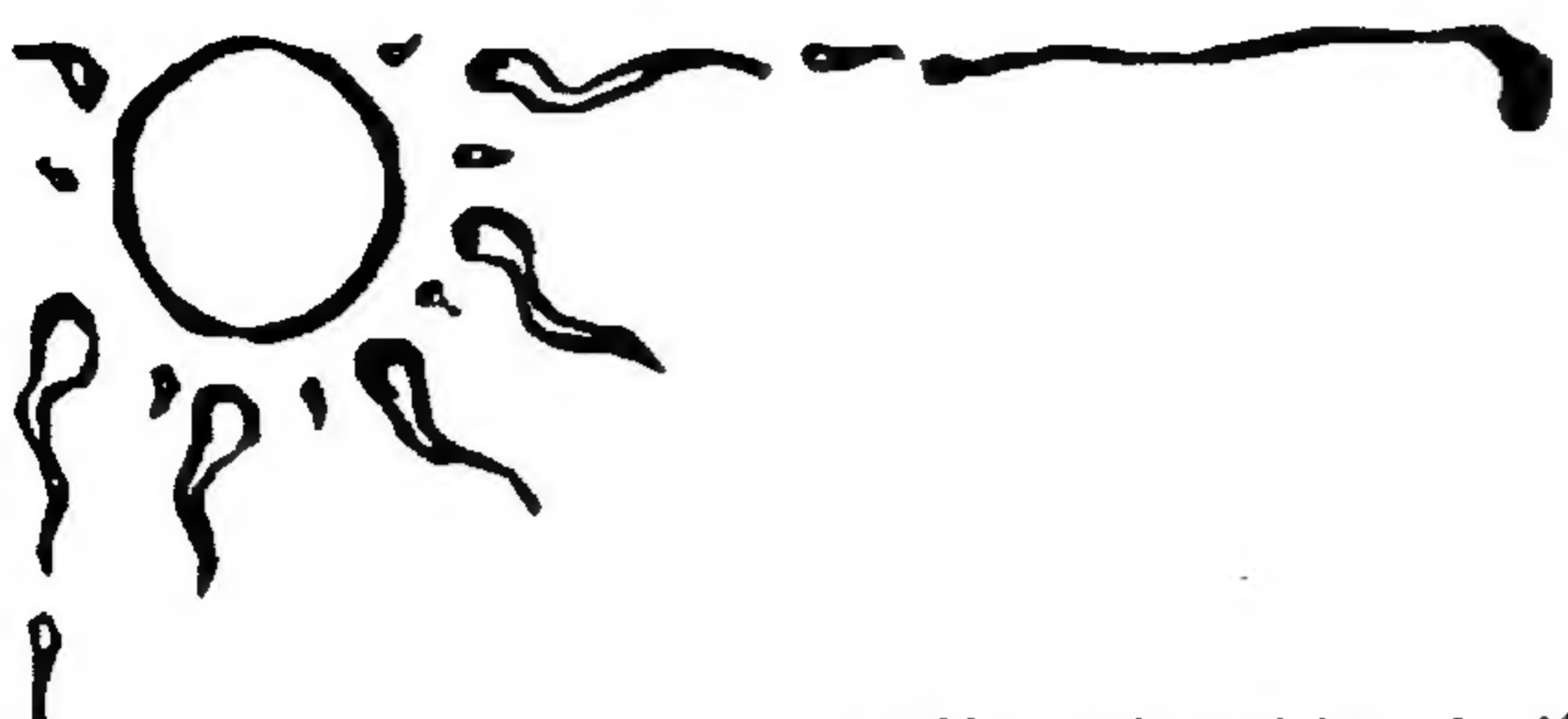
الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية

الدكتور

عبد الفتاح أحمد فؤاد



الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية



الناشر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنوان: بلوك ٣ ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد - مساكن
درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ / ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل / ٠١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com

dwdpress@biznas.com

Website

http:// www.dwdpress.com

عنوان الكتاب: الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية

المؤلف: د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

رقم الإيداع: ١٧٤٤٦ / ٢٠٠٢

الترقيم الدولى: 977-327-311-3



الأصول الرواقية

في الفلسفة الإسلامية

دكتور

عبد الفتاح أحمد فؤاد

أستاذ الفلسفة

كلية التربية جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

٢٠٠٣

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

إهداء

إلى روح أستاذي... الأستاذ الدكتور على سامي النشار
داعياً المولى عز وجل أن يغفر له، ويتغمده بواسع عفوه
ورحمته، ويسكنه فسيح جناته؛

عبد الفتاح فؤاد

مقدمة

منذ ثلث قرن تقريباً، فرغت من إعداد رسالتي للماجستير، وحصلت على هذه الدرجة العلمية بتقدير ممتاز من قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية في ديسمبر عام ١٩٦٩، تحت إشراف أستاذنا الجليل الأستاذ الدكتور على سامي النشار، الذي أشار في كتابه القيم "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" الجزء الأول، أنها سوف تطبع "قريباً" إن شاء الله، ولكن الله تعالى شاء أن تطبع بعد مضي حوالي ثلاثة وثلاثين عاماً.

وفكرة طبع الرسالة ونشرها لم تغب عن بالي طوال هذه السنوات العديدة، إلا أن انشغالي ببحوث علمية أخرى كان من أهم أسباب تأجيل قرار نشر الرسالة عاماً بعد عام، إلى أن جاء اليوم الذي أراد الله تعالى أن تخرج فيه هذه الرسالة إلى النور، وها هي في طبعتها الأولى تصل إليك أيها القارئ العزيز.

ومن طبيعة المعرفة الإنسانية التغير والتحول، ومن شأن العلم البشري الازدياد والاتساع، فليس من المعقول ولا المقبول أن يظل فكر الباحث جامداً على مر أكثر من ثلاثة عقود، وها أنذا اعترف بأن توجهاتي الفكرية أصبحت أكثر نضجاً، وآرائي العقيدية تغيرت كثيراً الآن عما كانت عليه حين كنت أعد هذه الرسالة، ولعل هذا التغير الفكري كان أيضاً أحد الأسباب التي من أجلها تأجل طبع الرسالة سنوات وسنوات، فكلما تطلعت النفس إلى طبعها، راودتني خيارات التغير أو التعديل أو التنقيح، فإذا بي أختار التأجيل!!

ولكن شاءت الإرادة الإلهية ألا يستمر التأجيل إلى غير نهاية، فقررت طبع الرسالة كما كانت عليه، تاركاً للقارئ المحقق مهمة رسم المنحنى الفكري لصاحبها

مند كتابته لها من حيث هى أول إنتاجه العلمى^(٦) إلى صدور أحدث مؤلفاته وهى
كتابة "الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية" مروراً بالعديد من المصنفات التى أصدرها
على مر العقود الثلاثة الماضية.

والإضافة الوحيدة التى رأيت أن أضيفها إلى الرسالة هى كتابة فصل
تمهيدى فى تاريخ الفلسفة اليونانية.

المؤلف

^(٦) كانت لجنة مناقشة الرسالة تتكون فضلاً عن الأستاذ المشرف من كل من الإمام الأكبر فضيلة الشيخ
الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود والسيدة الأستاذة الدكتورة فوقية حسين محمود رحمهم الله
جميعاً، وجزاهم عنى وعن تلاميذهم خير الجزاء.

فصل تمهيدى

فى تاريخ الفلسفة اليونانية

توطئة

هل الفلسفة اليونانية هي الأصل في الفكر الإنساني بعامة؟ أم كانت مسبقة بفكر مستمد من حضارات الشرق الذي كان بدوره يحمل في ثناياه رسالات سماوية؟ أليس في إظهار الفكر الإغريقي وحده بمظهر الجدة والأصالة اتجاهًا يعبر عن انحياز عنصري غربي، إذ ينكر على غيره من الأجناس البشرية أي دور في التراث الثقافي الإنساني والحضارات السابقة؟ لقد ذهب المؤرخ الإنجليزي المنصف ارنولد توينبي إلى أن انحياز المفكرين الغربيين يدل على خطأ في النظر بسبب افتراضهم أن للحضارة نهراً واحداً، وهو افتراض مبني في رأيه على أوهام ثلاثة: أولها: حب الذات.

الثاني: ركود الشرق في العصر الحالي.

الثالث: الظن بأن التقدم يلتزم خطاً مستقيماً.

ولكن يبدو أنه آن الأوان لكي يخفف كتاب الغرب من استعلائهم في ضوء الدراسات المتتابة التي تضع الأمور في نصابها. فقد كشف الأستاذ ماسون اورسيل عن حقيقة مهمة، وهي أن الحضارة القديمة ولدت ونمت في الشرق، وأنه في العصر الذي لم يكن فيه اليونان الا جهلة وبرابرة، كانت ثمت حضارات لامعة زاهية على ضفاف النيل، ويؤيد هذا الرأي عالمان آخران هما جورج سارتون، والأستاذ ول ديوانت.

إن الكتب السماوية تثبت أن الله تعالى لما خلق أبا البشر آدم، كرمه وعلمه حقائق الأشياء ومما علمه انه سبحانه خالق السموات والأرض وما بينهما، وما فيهما، وأنه هو خالق البشر ورازقهم، وأنه هو مولاهم لذي تجب طاعته وعبادته، وأنه سيعيدهم إليه ويحاسبهم على ما فعلوه ثم أمر آدم أن يورث علم هذه الحقائق إلى ذريته ففعل، وظلت هذه العقيدة ميراث الإنسانية عن الإنسان الأول. حقا لم يكن جميع الناس أوفياء لهذه الوصية المقدسة، بل أن أكثرهم وقع في الضلال والشرك، إلا أن هذا التعليم لم يمح أثره محوا تماما من البشرية، ولذلك ظلت فكرة الألوهية والعبادة بوجه عام مستمرة لدى جميع الشعوب، على أن العناية الإلهية بهذا التعليم

الروحى لم تقف به عند أول البشر، بل ما زالت تتعهد به الأمم فى فترات تطول أو تقصر. وجعلت تذكرهم به على لسان سفراء الوحي الإلهي من الأنبياء والمرسلين وان كتب الديانات العظمى لتنتسب كلها إلى هذا المصدر السماوى.

ولقد دأب الإنسان منذ القدم على التأمل فى الكون المحيط به، والتفكير فى ملكوت السموات والأرض واختلاف الليل والنهار... وإذا كان التفكير هو النظر العقلى فى الأشياء فقد اصطلح على تسمية هذا النظر بالفلسفة، فهى إذن لون من التفكير، وموضوعها البحث فى المبادئ الأولى، أو تأمل الوجود بما هو موجود لمحاولة الإجابة عن الأسئلة التى تدور فى الأذهان بالفطرة، فان الإنسان مهما أمسكت بتلابيبه الشواغل الدنيوية، ومهما أخذت بنفسه الآمال والأحلام، أو أنهكتهمهموم وأضناه الحزن، أو أفعمت قلبه ألوان الفرح والغبطة، فإنه لابد من أن يجد فى نفسه هذه الضرورة الملحة التى تدفعه إلى محاولة الإجابة عن أسئلة عديدة، وتطلع إلى عالم الغيب لمحاولة معرفة مسائله، والبحث عن الأصول العظمى الأولى: عن الله تعالى، وصفاته، وكيف خلق العالم؟ وما حقيقة النبوة والوحي؟ وما نهاية العالم؟ وما غاية الإنسان من الحياة؟ وما الخير والشر؟ وما قيمة العقل البشرى؟ وما حدوده؟... الخ.

ومن الصعب العثور على نقطة بداية معروفة لتاريخ العلم أو نشأته وقد جرت عادة المؤرخين الغربيين ومن حدا حدوهم إلى إرجاع نشأة العلم إلى الطبيعيين الأول. ولكن الدكتور جورج سارتون ينقد هذا الموقف بشدة، ويرى أنه من الخطأ إهمال العلم الشرقى، ويقول فى هذا العدد فمن سداجة الأطفال أن نفترض أن العلم بدأ فى بلاد الإغريق. ويقرر أن العلم الإغريقي قد كان مسبقاً بالعديد من الجهود العملية فى مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرها من الأقاليم الشرقية، ويستخلص من هذه المقدمات النتيجة الحاسمة، وفحواها أن العلم اليونانى كان إحياء أكثر منه اختراعاً.

ولا ينبغي أن يفهم من هذا التقليل من شأن الدور الذى أداه اليونان للفكر والعلم، ولكننا بمقارنته بالفكر السابق واللاحق، نستطيع أدراجه فى إحدى حلقات الدورات الحضارية الإنسانية التى ينبغي النظر إليها من وجهة نظر أوسع آفاقاً من النظرة التى يميلها التعصب لجنس معين أو قارة دون أخرى، ومن أمثلة هذا التعصب ما نستخلصه من عبارات المؤرخين التى تعد الفكر اليونانى نتاجاً لا مثيل له، وانه من

السمات الجوهرية التي تميز العبقريّة الغربيّة، أن مثل هذه المواقف ترجع إلى نظرية عقيمة على فكرة امتياز السلالات الأوربيّة على سائر السلالات البشريّة.

إن هناك من حضارات الشرق ما هو أسبق من الحضارة اليونانية كالحضارة المصريّة - كما ذكرت - فقد كان المصريون أرباب حضارة ممتدة لأكثر من أربعة آلاف سنة قبل الميلاد، وكان التقدم في العلوم والفنون عند قدماء المصريين ظاهراً في مجال الرياضيات والفلك والطب والكيمياء، وقد نشأ هذا التقدم العلمي في أحضان الدين، وفي أبهاء المعابد، وعلى أيدي الكهنة.

وعليّنا أن نذكر على سبيل المثال الفلاسفة اليونانيين الذين سافروا إلى مصر، واتصلوا بالكهنة واخذوا عنهم آخر ما انتهى إليه العلم المصري، وهم طاليس (أول فلاسفة اليونان) وفيثاغورس وأفلاطون، حيث اقتبسوا هذا العلم، ونقلوه إلى بلادهم، بعد أن تحول على أيديهم إلى "فلسفة" حقاً لم يكن هناك نقل حرفي لنظرياتهم عن المدرسة المصريّة، ولكن النقاد المحدثين اثبتوا تبعية هؤلاء الفلاسفة للمصريين في الدين والأخلاق. إن المنهج الذي اتبعه بول ماسون في دراساته، قد ساعده على الوصول إلى إحدى النتائج الهامة، فاثبت أن مصدر الحضارات المشترك هو الشرق الأوسط منذ ثلاثة آلاف سنة خلت قبل الميلاد.

لماذا نهتم بتاريخ الفلسفة منذ أقدم عصورها؟

قد يسأل سائل ويقول لماذا نشغل أنفسنا اليوم بدراسة الفلسفة اليونانية وقد مضى عليها أكثر من خمسة وعشرين قرناً؟ والواقع أن الفلسفة^(١) لا يمكن أن تتفصل عن تاريخها كما يتفصل العلم عن تاريخه الطويل، إذ العلم ينسى ماضيه في كل خطوة يخطوها إلى الأمام أما في الفلسفة فإن الموقف من تاريخها يختلف تماماً عن العلوم الموضوعية، إذ أن في الفلسفة يصبح تاريخ دراستها ومذاهبها وتأثير الفلاسفة بعضهم في بعض، يصبح كل هذا هو الدراسات الفلسفية بالذات، بحيث لا نرى فارقاً بين الفلسفة وبين ما يمكن أن يكون تاريخاً لها فكل مسألة فلسفية عندما نعالجها معالجة فلسفية صادقة إنما نثير تاريخها بأكملها، ولهذا يعد تاريخ الفلسفة مصدراً مهماً من مصادر التفلسف وإعادة كتابته أمر ضروري لتكوين الفيلسوف.

^(١) مقدمة الدكتور محمد ثابت القندي لكتاب تاريخ الفكر الفلسفي، للدكتور محمد علي أبو ريان، ط ٣. دار المعارف، سنة ١٩٦٨: ٣/١.

كما أن دراسة تاريخ الفلاسفة تستهدف معرفة المنهج الفلسفي في معالجة المشكلات الفلسفية، فلا يهتمنا معرفة الآراء في ذاتها، وإنما يهتمنا معرفة المنهج وسماته. ومن أهم أهداف دراسة تاريخ الفلسفة أنها تزيل عن الإنسان فكرة التعصب للرأي، أو ما يسمى بالتزمت وضيق الأفق، ونقول أخيراً أن الباحث في فلسفة العصور الوسطى (إسلامية كانت أم مسيحية) أو الفلسفة الحديثة والمعاصرة لا يمكنه البتة إغفال دراسة الفلسفة اليونانية القديمة.

ونود من البداية أن نؤكد أن تاريخ الفلسفة ليس عرضاً للأفكار والنظريات الفلسفية المجردة فحسب دون ما اعتبار للوسط الذي نشأت فيه والبيئة التي خرجت منها، فلا يمكن أن نفصل بين الفلسفة وبين سائر المعالم الثقافية المعاصرة كالدين والفن والسياسة وبصفة عامة الروح التي سادت العصر ومن ناحية أخرى أن تفصل الفلسفة عن الأشخاص الذين أنتجوها.

وقد اختلف مؤرخو الفلسفة فيما إذا كان ثمت قانون خاص تسير وفقاً له المذاهب الفلسفية في تطورها، وإذا كان هناك مثل هذا القانون فما هو؟ وما المنحنى الذي ترسمه المذاهب الفلسفية في تطورها وظهورها على مر التاريخ؟ وهل ثمت تكرار في المذاهب أو دورات مغلقة تمر بها المذاهب أو لا يوجد قانون عام وإنما مجرد تتابع لهذه المذاهب دون ما قانون يربط هذا التطور ويفسره. مثال ذلك أن هيجل قد لاحظ من خلال دراسته لتاريخ الفلسفة أن مذهباً فلسفياً يأتي بفكرة ما ثم يأتي مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة، ثم يأتي مذهب ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة: مذاهب متتابعة اللاحق منها يتضمن السابق وينجم عنه بالضرورة ويتجاوزه، وبالطبع هنالك وجهات نظر أخرى تعارض هيجل وتحاول البحث عن العامل الحاسم في تفسير تطور المذاهب الفلسفية، فتبرز تأثير العامل الجغرافي أو الاقتصادي أو السياسي أو العنصري... الخ.

أطوار تاريخ الفلسفة اليونانية:

مرت الفلسفة اليونانية بمراحل مختلفة، أهمها ما يأتي:

١- دور النشأة:

ويطلق على الفلسفة السائدة فيه The pre – Socratic Philosophy فهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط، وقد امتد منذ أوائل القرن الخامس، وكان محور التأملات الفلسفية في هذه المرحلة الطبيعة أو الكون Cosmos وقد انتهت هذه

الفترة بحركة مضادة قادها السفسطائيون فلفتوا الأنظار إلى أهمية دراسة الطبيعة الإنسانية.

٢- دور النضوج:

وتسوده فلسفة يطلق عليها The Socratic Philosophy بدأت بظهور سقراط ثم أفلاطون وانتهت بأرسطو، واتجه النظر في هذا الطور إلى الطبيعة الداخلية للإنسان، فاهتم سقراط بالجانب الاستمولوجي والجانب الأخلاقي وسار على دربه تلميذه أفلاطون دون أن يغفل تأمل الطبيعة الخارجية، وبلغت الفلسفة اليونانية أوج عظمتها على يد أرسطو.

٣- دور الذبول:

حيث خمدت العبقرية الفكرية لدى الإغريق، واتسم هذا الدور بجمود العقل واضمحل الإبداع الفلسفي، وانحصر في المجال العملي، ولم تكن الفلسفة السائدة يونانية خالصة بل هللينستية Hellenistic وظهرت مدارس ثلاث في هذه المرحلة: الرواقية والابيقورية والشكاك.

المدرسة الأيونية IONIC

إقليم أيونيا هو جزر في الجانب الغربي من آسيا الصغرى على بحر إيجه وفي هذا الإقليم اثنتا عشرة مدينة من أهمها ملطية Miletus وافسوس Ephesus نشأ في الأولى ثلاثة فلاسفة وفي الثانية فيلسوف كبير، ويطلق على هؤلاء الفلاسفة الأربعة اسم "الطبيعيون الأول" لأنهم اهتموا بدراسة العالم الطبيعي، وحاولوا تفسير ظواهره والبحث في نشأته فوضعوا الأحادية المادية التي ترد الأشياء إلى جوهر مادي واحد واعتبروا المادة قديمة حية متحركة بذاتها، تتحول إلى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية وفيما يلي نتعرف على رجال تلك المدرسة وأهم آرائهم:

١- طاليس Thales

(٦٢٤ - ٥٤٦)

كان طاليس من أبناء ملطة، وهو أحد الحكماء السبعة، عاش في القرن السادس ق.م ارتحل إلى مصر ونقل بعض علومها إلى اليونان، ونسب إليه بعض المكتشفات العلمية، فيقال أنه عرف كيف يقيس بعد سفينة في البحر وكيف يحسب ارتفاع هرم من طول ظله، ووضع تقويماً للملاحين، كما اشتهر بأنه تنبأ بكسوف الشمس الذي وقع في ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ق.م والتنبؤ بالكسوف لا ينهض دليلاً على نبوغ خارق بالنسبة إلى طاليس، ذلك لأن ملطية كانت مرتبطة بمملكة ليديا التي تقع إلى الشرق من المدن اليونانية الساحلية وكان ثمت علاقات وثيقة بين ليديا وبابل، وكان الفلكيون قد اكتشفوا من قبل أن الكسوف يحدث في دورة منتظمة على مسافة يقرب طولها من تسع عشرة سنة بين كسوف وآخر وقد ذهب فلوطرخس إلى أن طاليس أول من قال: أن الشمس تنكسف بمسير القمر بحيث يسترها عن الأرض بيد أن برتراند راسل يستبعد أن يكون طاليس كان يعلم لماذا يقع الكسوف؟ وتكاد تجمع كتب تاريخ الفلسفة على أن طاليس أول من ابتدأ الفلسفة وأنه كان يرى أن الماء، أصل الأشياء جميعاً، وهذا الرأي كان مألوفاً قبل طاليس، فقد أعلن هوميروس أن الاوقيانوس هو المصدر الأول للأشياء، ومن قبل جاء في أسطورة بابلية أنه "في البدء" قبل أن تسمى السماء وأن يعرف للأرض اسم، "كان المحيط وكان البحر" كما ورد في قصة فرعونية "في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول، حيث كان آتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء" وجاء في التوراة "في البدء خلق الله السموات والأرض، وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرف على وجه المياه".

ذهب طاليس أيضاً إلى هذا القول، ولكنه توصل إليه بالمنهج الفلسفي الذي يستند إلى الأدلة العقلية والبراهين فذهب إلى أن الماء هو العنصر الأصلي الذي تتألف منه سائر العناصر جميعاً، وأن الكون كله نشأ من الماء وينحل إلى الماء فالماء هو مبدأ كل شيء ويعنى طاليس بالمبدأ: ما لم يكن شيء قبله، ولا كان عن شيء غيره.

والذى دعاه إلى القول أن الماء مبدأ كل شيء في الكون - على ما يذكر
فلوطرخس^(١) - أن مبدأ جميع الحيوان من العنصر الرطب الذى هو المنى فأوجب
أن مبدأ جميع الأشياء من الرطوبة، ودليل ثان أيضاً أنه وجد النبات بالرطوبة يتغذى
ويثمر، وأنه إن عدم الرطوبة جفت النباتات وبطلت، ودليل ثالث أن النار نفسها
(بمعنى حرارة الشمس) تتغذى ببخار المياه، وكذلك العالم بأسره فإن التراب يتكون
من الماء كما يشاهد فى دلتا النيل، وفى أنهر أيونية حيث يتراكم الطمي سنة بعد
سنة، وما يشاهد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال، فإنها
خرجت من الماء، وهى مرتكزة على الماء وأنها كرية الشكل.

ولقد لاحظ طاليس أن الماء هو العنصر الوحيد الذى يمكن أن يتخذ
أشكالاً متباينة، فقد يصير بخاراً، ثم يعود إلى سيرته الأولى عندما يتساقط مطراً وقد
يتحول إلى مادة صلبة كالثلج أو التراب ومن المعلوم أن الثلج يعود ماء كما أن
التراب يتحول إلى ماء كما نشاهد فى الينابيع الأرضية، أو يتحول الماء فى صورة
السحب إلى نار كما فى حالة البرق.

ويروى أرسطو عن طاليس أنه قال: أن العالم كله مليء بالآلهة ويغلب على
الظن أنه يعنى بذلك إن العالم حافل بالنفوس، أو أن النفس منبثة فى العالم اجمع
فتكون المادة حية، وثمت قول آخر يذكره أرسطو أيضاً وهو أن فى المغناطيس
روحاً لأنه يحرك الحديد، وهذا يؤيد القول أن طاليس كان يرى فى المادة قوة
حيوية وإن النفس محركة فاعلة، ونذكر أخيراً لطاليس رأياً يورده فلوطرخس وهو أن
استنارة القمر من الشمس وهذا الرأي قد اختلف فيه المفكرون فيما بعد أعنى مصدر
استنارة القمر.

(١) الآراء الطبيعية، ترجمة قسطا بن لوقا، نشره د. عبد الرحمن بدوى مع كتاب فى النفس

لأرسطوطاليس. مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٤، ص ٩٧.

٢- انكسيمندريس Anaximander

(٦١٠ - ٥٤٧)

كان صديقاً لطاليس وتلميذه وخليفته فى مدرسة ملطية، ولسنا ندري عن تاريخه علماً يقيناً لكن قيل عنه أنه بلغ من عمره الرابعة والستين فى سنة ٥٤٦ ق.م وكان شغوفاً بالاكتشافات العلمية، ويقال أنه أول من رسم مصوراً جغرافياً للأرض، وكان يرى أن الأرض أسطوانية الشكل. يقوم مذهبه على أن الأشياء كلها مستمدة من عنصر واحد، ولكن هذا العنصر ليس هو الماء كما ظن طاليس، ولا هو أى عنصر آخر مما نعرف، بل أنه عنصر لا نهائى وخالد، ولا حدود لزمانه وهو يحتوى "على العوالم كلها" ويدلل على أن العنصر الأول لا يمكن أن يكون ماء ولا عنصراً آخر غير الماء بحجة مؤداها أنه لو كان بين هذه العناصر المعينة عنصر أولى لاكتسح العناصر الأخرى، ويروى عنه أرسطو أنه قال: إن هذا العناصر المعروفة لنا يعارض بعضها بعضاً فالهواء بارد والماء رطب، والنار حارة "وعلى ذلك فلو كان أحد هذه العناصر لا نهائياً لزالَت العناصر الباقية قبل اليوم، وإذن فلا بد أن يكون العنصر الأول محايداً فى هذا الصراع الكونى، وأزلياً، وغير معين من حيث الكيف، وغير محدود من حيث الكم، وإنما هو مزيج من الأضداد جميعاً، وهذا العنصر اللامتناهى يتحول إلى العناصر المختلفة التى نألفها ثم تعود الأشياء فترتد إلى هذا العنصر الذى منه نشأت، واليه تعود، ويتكرر الدور وهكذا دواليك.

وفى البدء كانت الأضداد مختلطة متعادلة، غير موجودة بالفعل من حيث هى كذلك، ثم انفصلت بحركة المادة الأزلية، ومازالت الحركة تفصل بعضها عن بعض بمقادير متباينة، حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية جميعاً.

وكذلك حدث تطور فى مملكة الحيوان، فنشأت الكائنات الحية من العنصر الرطب حين أخذت الشمس تبخره، والإنسان كسائر أنواع الحيوان هو سليل الأسماك قد هبط من صنف من الحيوان تختلف عنه لأنه كان من المستحيل عليه - بسبب طفولته الطويلة - أن يحتفظ ببقائه فى مراحل التطور لو كان عندئذ على صورته الراهنة.

وهكذا كان أنكسيمندريس يفسر الأشياء وفسادها تفسيراً آلياً، فهذه العوالم لم تخلق كما تقول الأديان، وإنما الكون والفساد مجرد اجتماع عناصر مادية وافتراضها بتأثير الحركة دون علة فاعلة ودون غاية، فالتطور قانون عام.

٣- أنكسيمانس Anaximenes

(٥٨٨ - ٥٢٤)

هو ثالث فلاسفة ملطية، يشك المؤرخون في تحديد تاريخ حياته، ولكن من المؤكد أنه أعقب أنكسيمندريس، وقد كان زميلاً له، وكان يزعم أن الأرض تشبه المنضدة المستديرة. عاد إلى موقف طاليس في تحديد العنصر الأول، وقرر أنه شيء محسوس متجانس معين، وهو الهواء، والهواء لا متناه، ويحيط بالعالم كله، ومنه تصدر الأشياء جميعاً. ولسنا ندري على وجه التحقيق الأسباب التي جعلته يؤثر الهواء، فربما وجد الهواء الطف من الماء، وأسرع منه حركة، وأوسع انتشاراً ومن ثم أكثر تحقيقاً للاتناهي، وقد يكون السبب هو أن بقاء الحي متوقف على النفس، والنفس هواء (لفظ: Psyche يعنى باليونانية النفس بسكون الفاء وفتحها).

وتحدث الموجودات جميعاً من الهواء بفعل التكاثف Condensation والتخلخل Rarefaction، فإذا ما تكثف الهواء انقلب بادئ الأمر ماء، ثم إذا استمر تكاثفه انقلب تراباً، ثم استحال صخوراً. أما إذا تخلخل الهواء فتكون النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب، وهكذا جعل أنكسيمانس بنظرية هذه الفوارق بين الموجودات المختلفة ترجع إلى اختلاف في الكمية.

هرقليطس Heraclitus

(٥٤٠ - ٤٧٥)

ولد في افسوس Ephesus من أسرة ذات حسب، وتميزت شخصيته بصغة أرسقراطية، وكان كثير الازدراء لغيره اعتزل العامة احتقاراً لمعتقداتهم الدينية وعبادتهم الباطلة، فقال عن أبناء وطنه "إن أهل أفسوس يحسنون صنعا لو شنعوا أنفسهم، بحيث لا يبقى من رجالهم رجل واحد، فترك المدينة للصبيبة غير ذوى اللحي". كما احتقر كذلك مشاهير أسلافه فقد شنع على هوميروس وهزيود لأنهما

أضلا الناس بالخرافات والأباطيل، وانتقد فيثاغورس واكسانوفان لاشتغالهما بالعلم الجزئى، إذ كان يعد العلم الذى يتعلق بالمعانى الكلية هو العلم الجدير بالاهتمام وحده.

ولم يتمكن المؤرخون من رسم صورة كاملة لمذهب هرقليطس لأنه لم يصنف سوى كتاب واحد "عن الطبيعة" على ما يذكر ديوجانس اللايرسى فى كتابه عن "حياة الفلاسفة" وقد بقيت لنا شذرات قليلة من كتاب هرقليطس المذكور وهى تدل على أن أسلوبه كان غامضاً مبهماً كثير الرمز والتشبيه، حتى لقب بالفيلسوف الغامض، وأنه كان يقف موقفاً عدائياً إزاء العقائد الدينية السائدة فى عصره.

يقوم مذهب الفيلسوف على أن الأشياء فى تغير مستمر، وأن القانون العام الذى ينظم الوجود هو التغير المتصل، والسيلان المستمر، فلا يوجد شيء باق البتة. يقول "أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، فإن مياهاً جديدة تجرى من حولك أبداً" ولولا التغير لم يكن شيء، فإن السكون موت وعدم، والتغير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض، والشقاق أبو الأشياء وملكها "War is the father of all and the king of all" ولولا المرض لما اشتبهنا الصحة. ولولا العمل لما نعمنا بالراحة، ولولا الشر ما كان الخير "أليست النار تحيا بموت الهواء، الهواء يحيا بموت النار والماء يحيا بموت التراب والتراب يحيا بموت الماء، والحيوان يحيا بموت النبات والإنسان يحيا بموت الاثنين؟" إذن فالوجود موت يتلاشى والموت وجود يزول، كذلك الخير شر يتلاشى، والشر خير يزول - وعلى ذلك فليست للأشياء خصائص ثابتة مطلقة، يقول "ماء البحر أنقى وأكدر ماء، يشربه السمك، ولا يستسيغه الإنسان، هو نافع للأول ضار بالثانى، ونحن ننزل النهر ولا ننزل ونحن موجودون وغير موجودين"، فكل شيء هو كذا، وليس كذا، موجود وغير موجود. وكان هرقليطس يرى فى النار المبدأ الأول الذى تصدر منه الأشياء وتعود إليه، فإن هذا العالم لم يخلقه إله أو إنسان، لكنه كان، وهو لا يزال وسيظل إلى الأبد نارا فالنار اقل العناصر ثباتاً، وهى أسرعها حركة، وادلها على التغير. ولا يعنى هرقليطس النار التى ندركها بالحواس بل نارا إلهية لطيف أثيرية، أزلية هى حياة العالم وقانونه Logos فالعالم "كان أبداً، ولا يزال، ولن يزال إلى الأبد نارا لا تخبو فيها الحياة" لكن النار شيء يتحول تحولا لا ينقطع، تتحول أولا إلى بحر، ثم يتحول نصف البحر إلى تراب ونصفه الثانى إلى ربح، وتتراكم الرياح فتتكون السحب التى تلتهب، وتنقذ منها

البرق، فتعود ناراً، إذن تخلص النار شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه حتى يأتي حين من الدهر لا يبقى فيه غير النار، وهذا هو الدور التام أو السنة الكبرى، وتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري (اللوغوس) يقول هرقليطس: "إن المبادلة متصلة من الأشياء إلى النار، ومن النار إلى الأشياء كما يستبدل الذهب بالسلع، وتستبدل السلع بالذهب".

وهكذا اعتنق هرقليطس - مثله في ذلك كسائر فلاسفة ملطية - مذهب وحدة الوجود، فإله هرقليطس هو النار وما تصير إليه من أضداد "إله هو النهار والليل، والشتاء والصيف، والحرب والسلام والشبع والجوع، ولكنه يتخذ أشكالاً عدة، كما يطلق على النار أسماء مختلفة.

والنفس الإنسانية قبس من النار الإلهية، تدبر البدن كما تدبر النار العالم وكلما كانت هذه النفس النارية أكثر جفافاً كانت أقرب إلى الكمال، فالنفس الأكثر جفافاً هي أحكم النفوس وأفضلها وعندما تنفصل النفس عن الجسم تعود من حيث أتت، أي النار الإلهية ومن ثم فإن هرقليطس لا يعترف بخلود النفس.

المدرسة الفيثاغورية

لئن كان الطبيعيون الأول قد حاولوا تفسير نشأة الكون تفسيراً طبيعياً مادياً فإن المدرسة الفيثاغورية اتجهت إلى تفسير العالم تفسيراً رياضياً صوفياً، إذ الفكر عند الفيثاغوريين أسمى منزلة من الحواس، وأن ما ندركه بالتفكير أقرب إلى الحق مما ندركه بالحواس.

نشأة فيثاغورس

(٥٧٢ - ٤٩٧)

يقال إن فيثاغورس هو أول من استخدم لفظ الفلسفة فقال: أنا لست حكيماً، فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة وما أنا إلا فيلسوف أي محب للحكمة ويذهب بعض المؤرخين إلى أن سقراط لا فيثاغورس هو الذي وضع لفظ فلسفة. وكان فيثاغورس من أبناء جزيرة ساموس وهي جزيرة أيونية كانت تنافس ملطية في عهده يحكمها طاغية يدعى "بولكراتس" الذي أصبح مع الأيام عريض الثراء

وصاحب وسيداً أسطول قوى وكان بولكراتس راعياً للفنون فازدانت ساموس على يديه بمنشآت تستوقف النظر ومع ذلك كره فيثاغورس حكومته وغادر ساموس، واخذ يطوف في بلدان الشرق فتأثر بما فيها من عقائد دينية وبخاصة تناسخ الأرواح عند الأورفية، ويرجح أن فيثاغورس قد زار مصر، وظفر فيها بكثير من حكمته، وفي سن الأربعين استقر بمدينة كرتون في جنوبى إيطاليا حيث أسس فيها جامعة ذات صبغة دينية صوفية علمية سياسية من الرجال والنساء جميعاً، وكانت هذه الجماعة قوية التأثير في مدينة كرتون حيناً من الدهر، ولكن أهل المدينة انقلبوا في نهاية الأمر على فيثاغورس فارتحل إلي "ميتابونتيون" وهى مدينة في جنوبى إيطاليا أيضاً، وعاش فيها حتى وفاته، ولم يلبث أن أصبح شخصية أسطورية تنسب إليه المعجزات والقوى السحرية، ومن وصاياه الدينية:

أن تمتنع عن أكل الفول - ألا تلتقط ما قد سقط.

ألا تلمس ديكاً أبيض - ألا تكسر الخبز.. الخ.

ولا يمكن التمييز بين آراء فيثاغورس وآراء أتباعه، فان أتباعه كانوا يعدون كل ما يستكشفوه في العلم إنما هو كشف جمعى وينسبونه إلى فيثاغورس حتى بعد موته، وقد كانت جماعته سرية تحرم على أتباعها إذاعة تعاليمها على الجمهور ويقال أن أحد أتباعه وهو "هباسوس" من أهالي "ميتابونتيون" قد خرج على هذه القاعدة فتحطمت به السفينة جزاء من عند الآلهة الغضبي عما اقترف من إثم.

ويقول برتراند راسل^(٣) أن الرياضه بمعنى التدليل القياسى القاطع تبدأ بفيثاغورس وان اعظم كشف قام به هو، أوقام به أحد أتباعه هو النظرية الخاصة بالمثلثات قائمة الزوايا، وهى أن مجموع المربعين القائمين على الضلعين المجاورين للزاوية القائمة يساوى المربع القائم على الضلع الثالث وهو وتر المثلث. وكانت الرياضه عند الفيثاغوريين مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتصوف، فهى عندهم ذات وظيفة خلقية، لأن من شأنها أن تعين على حياة التأمل وتحقق بذلك السعادة.

كان فيثاغورس رياضياً وموسيقياً أيضاً، وقد مزج بين الرياضه والموسيقى وبين أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عديدة، ويعبر عنها بالأرقام، فجعل من

(٣) راجع كتابه تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١.

الموسيقى علماً بمعنى الكلمة بإدخال الحساب عليها. وقد كان لدراسة فيثاغورث وفرقته للأعداد والأشكال والأصوات والأنغام وما بينها من تقابل ومالها من قوانين ثابتة أثر كبير في توجيه أنظارهم إلى ما في العالم من نظام وتناسب، فقالوا: إن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات أو أن الموجودات أعداد، وإن العالم عدد ونغم، فالأعداد نماذج تحاكيها الموجودات وهكذا لم يهتموا بخصائص الأشياء وكمياتها وإنما اكتفوا بملاحظة النسب العددية في الأشياء.

ولقد كان للهندسة تأثير كبير في الفلسفة الفيثاغورية، فالهندسة كما بدأها اليونان تبدأ ببديهيات واضحة بذاتها، ثم تمضي في تدليلها بخطوات قياسية لكي تنتهي إلى نظريات أبعد جداً من أن تكون واضحة بذاتها، ومن ثم خيل إلى الفيثاغوريين أنه من الممكن للإنسان أن يحصل بعض العلم عن الدنيا الواقعية إذا ما بدأ أولاً باستخراج الحقائق الواضحة بذاتها ثم استخدم طريقة الاستنتاج القياسي بعد ذلك، ولقد أثرت هذه النظرية في أفلاطون ومعظم من جاء بعده.

ويرى الفيثاغوريون أننا في هذا العالم غرباء، والجسم هو مقبرة الروح ومع ذلك فلا يجوز لأحد أن يلتمس الفرار بالانتحار، لأننا ملك الله هو راعينا وما لم تشأ لنا أراذته الفرار فلا حق لنا في تهينة لأنفسنا بأنفسنا، والناس في هذه الحياة ثلاثة اضرب، تقابل الأضرب الثلاثة من الناس الذين يفدون إلى الألعاب الأولمبية، فأحط الطبقات جماعة جاءت تبيع وتشتري ويتلوها ارتفاعاً أولئك الذين جاءوا يتنافسون في المضمار، وخير الناس جميعاً هم أولئك الذين جاءوا ينظرون إلى ما يجري وحسبهم ذلك، وبناء على ذلك فأعلى درجات التطهير النفسي هو العالم الذي لا يجعل الهوى أساسه، وأن من يستطيع تكريس نفسه لذلك فهو الفيلسوف الحق الذي فك الأغلال التي تربطه بعجلة الميلاد على ما تقضي به عقيدة تناسخ الأرواح.

وخلاصة هذه العقيدة أنه بعد الموت تهبط النفس إلى الجحيم حيث تتطهر بالعذاب، ثم تعود إلى الأرض تتقمص جسماً بشرياً أو حيواناً أو نباتاً ولا تزال مترددة بين الأرض والجحيم حتى يتم تطهيرها مثلما قالت الاورفية ويروى أن فيثاغورس كان يدعي أنه متجسد للمرة الخامسة، وأنه يذكر حيواته السابقة.

المدرسة الإيلية

إيليا Elea مدينة تقع على الشاطئ الغربى فى جنوب إيطاليا تكونت فيها مدرسة فلسفية، اشتهر فيها أربعة فلاسفة اتفقوا على أن العالم موجود واحد ساكن، فأنكروا الكثرة والحركة.

إكسانوفان Xenophanes

(٥٧٠ - ٤٨٠)

أول فلاسفة هذه المدرسة هو اكسانوفان الذى لا نعلم بدقة تاريخه، وهو ايونى المولد، لكنه عاش معظم حياته فى جنوبى ايطاليا، واستقر فى ايليا. "يقول إن هوميروس وهزيود قد نسبا إلى الآلهة كل ما يجلب العار للبشر فنسبا إليهما السرقة والخداع. أن البشر ليظنون أن الآلهة قد ولدوا كما ولدوا، ولهم ثياب يرتدونها كثيابهم، ولهم صوت وصورة. نعم ولو كان للثيرة أو للخيول أو للأسد أيد، وكان فى استطاعها أن ترسم الرسوم بأيديها، وأن تنتج الأعمال الفنية كما ينتجها البشر، إذن لصورت الخيل الآلهة على صورة الخيل، والثيرة على صورة الثيرة، ولجعل كل نوع منها أجسام الآلهة على غرار نوعه هو... أن أهل أثيوبيا يجعلون آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف، ويقول التراقيون أن آلهتهم زرق العيون حمرة الشعر".

وكان اكسانوفان يتهم من المذهب الفيثاغورى فى تناسخ الأرواح، فيروى عن فيثاغورس انه كان ذات يوم سائر فى طريقه، فشهد شخصاً يسئ إلى كلب، فقال له "قف ولا تضربه لأنه يحتوى على روح صديق، ولقد عرفت ذلك لما سمعت صوته".

كذلك ذهب اكسانوفان إلى أنه من المستحيل على إنسان أن يثبت الصدق فى الأمور الإلهية، فالحقيقة المؤكدة هى انه ليس بين الناس، ولن يكون بينهم أبد الدهر من يعرف شيئاً عن الآلهة أو عن كل هذه الأشياء التى نتحدث عنها نعم ولو شئت المصادفة لشخص أن يقول الصواب التام فى أمر من الأمور فسيظل هو نفسه على غير علم بصوابه، انك لن تجد غير التخمين أينما وجهت النظر".

وكان اكسانوفان يعتقد في اله واحد منزّه، يقول "إنه لا يوجد غير اله واحد، أرفع الموجودات السماوية والأرضية، ليس مركباً على هيئتنا، ولا مفكراً مثل تفكيرنا، ولا متحركاً، ولكنه ثابت، كله فكر، وكله سمع، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء.

ويضيف وولتر ستيس^(٤) إلى هذه الآراء المنسوبة إلى اكزينوفان آراء أخرى حفظت لنا: لقد بحث الحفريات ووجدت قواقع محفورة في الأرض، ووجدت أشكال السمك محفورة في الصخور، وقد استنتج منها أن الأرض قد ظهرت من البحر، وسوف تغوص جزئياً ثانية فيه، ومن ثم يقضى على الجنس البشرى من جديد. ولقد آمن اكزينوفان بأن الشمس والنجوم هي كتل محترقة من البحر، وظن أن الشمس تدور حول الأرض، بل هي تمضي في خط مستقيم وتختفي في المسافة البعيدة في المساء، وهي ليست الشمس نفسها التي تشرق في الصباح التالي، ففي كل يوم تولد شمس جديدة من بحر البحر، وترتبط هذه الفكرة بنظرية العامة تجاه الدين الشعبي، وكان صدفة إظهار أن الشمس والنجوم ليست كائنات إلهية بل هذه مثل الأشياء الأخرى، سريعة الزوال.

ويروى أرسطو عن مذهبه في وحدة الوجود فيقول عنه "أنه نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد، ودعا هذا العالم الله، ولم يقل شيئاً واضحاً".

بارمينيدس PARMENIDES

(٥٤٠ - ؟)

يعد بارميندس المؤسس الحقيقي للمدرسة، وقد كان من أهالي إيليا في جنوبي إيطاليا، وازدهر في النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد ويروى لنا أفلاطون أن سقراط في شبابه (في سنة ٤٥٠ تقريباً) التقى ببارميندس الذي كان عندئذ في شيخوخته، وتعلم منه شيئاً كثيراً، ونستنتج من هذا أن أفلاطون نفسه تأثر بتعاليم بارميندس، وقد تأثر بارميندس بفيثاغورس فاعتنق مذهبه في بداية حياته، ولكن ما لبث أن انشق على المذهب الفيثاغوري وعارضه.

^(٤) ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ٣٨.

وضع بارميندس مذهبه فى قصيدة عنوانها "فى الطبيعة" فكان أول من نظم الشعر فى الفلسفة، واستهل قصيدته الشعرية بابتهاال إلى الآلهة يسألها أن تكشف له عن الحقيقة الكاملة، ويعد مذهب بارميندس فى جملته ردا على هرقليطس الذى رأى أن الأشياء فى حركة دائمة، أما بارميندس فقد كان يقف على النقيض من أراء هرقليطس، فهو ينفى ما يثبت به هرقليطس، ويثبت ما ينفيه، لقد نفى بارميندس الكثرة والتغير، وأقر الثبات والوحدة، وفى رأيه أن الحواس خادعة، ومن ثم فإن كثرة الأشياء المدركة بالحواس إنما هى أوهام و الموجود الحقيقى هو "الواحد" أى نادى بمذهب الوجود واحد قديم ثابت كامل.

قال بارميندس "إن الوجود موجود، ولا يمكن ألا يكون غير موجود" وأنت لا تدري ما ليس بموجود، لأن ذلك مستحيل بل لا يمكنك أن تنطق به، لأن ما يمكن التفكير فيه، وما يجوز جوده شئ واحد فى كلتا الحالتين "إذن اللاوجود" لا يدرك إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبدا، ولا يعبر عنه بالقول، فلم بق غير طريق واحد هو أن نضع الوجود، وأن نقول إنه "موجود" والفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد الفكر، لأن شيئا لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود معنى هذا أنك إذا فكرت كان تفكيرك فى شئ، وإذا سمعت اسما فلا بد أن يكون اسما لشئ وعلى ذلك فالفكر واللغة كلاهما يستلزمان وجود أشياء خارجة عنهما، ولما كان فى مقدورك أن تفكر فى شئ أو تتحدث عنه فى أية لحظة وأخرى فما يمكن التفكير فيه أو الكلام عنه لابد أن يكون موجودا، فى كل آن.

ولما كان الوجود موجودا فهو قديم بالضرورة إذ يمتنع أن يرجح حدوثه مرجح فى وقت دون آخر، فليس للوجود ماض ولا مستقبل، ولكنه حاضر لا يزول، إذ كيف يمكن لما هو غير موجود فعلا أن يصير موجودا فى المستقبل؟ أو كيف يمكن له أن يجئ إلى عالم الوجود.

إنه لو قد جاء إلى عالم الوجود إذن فليس هو الموجود أيضا لو كان سيصير موجودا فى المستقبل، وعلى ذلك فالضرورة تنمحي.

إذن "يمتنع الكون ولا يتصور الفساد" وينتفى التغير، ويلزم أن الوجود واحد غير منقسم متجانس "مملوء كله وجودا" ويلزم أيضا أنه ثابت ساكن "مقيم كله فى نفسه" إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك، وما منه يسير وهو كامل متناه، أي معين "لا ينقصه شئ" إذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب، وهو تام التناهى

والتعيين في جميع جهاته، إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض، مثله كمثّل كرة تامة الاستدارة أبعادها متساوية من المركز، إلى جميع جوانب السطح.

وهكذا كان بارميندس هو فيلسوف الوجود المحض، تجاوز عالم الظواهر وعالم الأعداد والأشكال، وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل وهو الوجود، ولقد بهره، معنى الوجود، فلم يعد يرى غير هذا الأمر الواحد المجرد، فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقيا.

زينون ZENO

(٤٩٠-٤٣٠)

ولد في إيليا وتلمذ على يد بارميندس، وأخذ يكتب فصولاً في الفلسفة يؤيد بها رأى سلفه وقد كان أرسطو يعد زينون مخترع الجدل، ويعنى بذلك الجدل الفلسفى بمعنى البحث عن الحقيقة من طريق المناقشة والحوار وإظهار المتناقضات. كان زينون يرى رأى أستاذه في نظرية الوجود، وفي أن عالم الحس وهم باطل، يعتريه التغير والزوال، مع أن الحقيقة لا تتغير ولا تزول، وقد تركزت جهود زينون في إثبات أن القول بالكثرة والحركة يؤدي إلى محالات واستخدم لذلك برهان الخلف.

أولاً: بطلان الكثرة:

إذا كانت الكثرة حقيقة واقعة - ونعنى بالكثرة أن الكون ليس شيئاً واحداً بل وحدات كثيرة متراكمة - كان الوجود لا متناهياً في الكبر، ولا متناهياً في الصغر في وقت واحد، فهو لا متناه في الصغر لأنه مؤلف من وحدات كما فرضت أولاً، ولا بد أن تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد الانهائية بحيث لا يكون لها حجم، لأنه إن كان للوحدة حجم سقطت عنها صفة الوحدة وأصبحت قابلة للانقسام إلى وحدات أصغر منها.

فإذا سلمنا أن كل وحدة على انفراد لا حجم لها، لزم أن يكون الكون الذى يتكون منها لا حجم له كذلك لأنه حاصل جمعها.

وكذلك يكون الكون لا متناهيًا في الكبر، لأنه له جرماً لا شك فيه، وكل جرم قابل للانقسام إلى جزيئات لا نهائية لعددها، ومهما بلغت الجزيئات الصغر فهي إذا ضربت في عدد لا نهائي كان النتائج كوناً عظيماً - يمتد إلى ما لا نهاية.

إذن ففرض الكثرة يؤدي إلى نتيجتين متناقضتين لا يسلم بهما معاً منطق سليم، فلم يعد أمامك سبيل إلا أن تنكر إنكاراً باتاً الكثرة، وإن الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة، وأن هذه الأجزاء التي تراها متفرقة باطلة ليس لها وجود. ثانياً: بطلان الحركة:

أبطل زينون الحركة بالحجج الآتية:

١ - حجة القسمة الثنائية:

ومؤداها أنك إذا أردت أن تقطع مسافة ما فستقطع نصفها الأول ويبقى الثاني، ثم تقطع نصف هذا النصف ويبقى نصفه الآخر وهكذا ستظل تقطع نصفاً ويبقى نصف إلى ما لا نهاية، وإذن فلن تصل إلى غايتك المقصودة إلى الأبد.

٢ - حجة أخيل والسحفاة:

هب أن السحفاة تقدمت عشرة أمتار قبل أن يبدأ العداء أخيل سباقه مع السحفاة، وكانت سرعة أخيل عشرة أمثال سرعة السحفاة، فلما بدأ العداء وقطع عشرة الأمتار التي تفصله عن السحفاة، وجد أنها تقدمت متراً (أي عشر المسافة التي قطعها هو) فلما قطع هذا العشر تكون قد تقدمت جزءاً من مائة من المتر، وهكذا يظلان إلى ما لا نهاية، فلو ظل المتسابقان إلى آخر الدهر فلن يلحق أخيل السحفاة.

٣ - حجة السهم:

إذا انطلق سهم في الهواء فلا بد أن يكون في أية لحظة زمنية ثابتاً في مكان معين، لأنه لا يجوز أن يكون في اللحظة الواحدة في مكانين مختلفين ولكنه إذا كان السهم في كل آن ساكناً في مكان بعينه لزم أن يكون في مجموع الفترة الزمانية ساكناً كذلك، لأن استمرار السكون ينتج سكوناً ولا يولد حركة.

من هذه الأمثلة يتضح أن الحركة مستحيلة الحدوث وإن خيل إلينا أنها حقيقة واقعة، لأنك إن فرضت حدوث الحركة، تورطت في سلسلة من المتناقضات وليست هذه الفروض عبثاً كما يبدو من الوهلة الأولى، وإنما آثار بها زينون مشكلة لا

تزال حتى اليوم مجال البحث و النظر، و هى مشكلة الزمان و المكان، و قد خلص زينون من أدلته إلى أن الوجود واحد ساكن كما أثبت أستاذه.
تعقيب:

لقد قال زينون إن الحركة و الكثرة غير حقيقيين، فما معنى هذا؟
هل يقصد زينون أن يقول: أنه عندما يمشى فى شوارع مدينة إيليا فليس صحيحا، انه يمشى فيها حقا؟ هل يقصد أن حركته من مكان إلى آخر أمر غير واقعى؟ أترى عندما أرفع ذراعى إلى أعلى تظل ذراعى ساكنة ثابتة؟ لو كان الأمر كذلك فيمكن القول أن هذه الفلسفة إنما هر مجرد جنون أو هوس أو مجرد نكتة، أو تأمل ينتهى إلى عبث لا طائل تحته.

لقد كانت المدرسة الإيلية ترى أنه على الرغم من أن عالم الحس بصفاته الجوهرية، و هى الكثرة و الحركة ليس هو الوجود الحق، فلم ينكر الفلاسفة الإيليون أن الحركة موجودة و كذلك الكثرة موجودة، فهذه أمور ما من رجل عاقل يستطيع أن ينكرها، إذن فإن زينون لا ينفى وجود العالم الحسى و هو حقيقة الوجود، إنه من المؤكد أن هناك حركة و كثرة، ومن المؤكد أن العالم حاضر أمام حواسنا، لكنه ليس العالم الحقيقى، إنه ليس الحقيقة بل إنه مجرد مظهر، عرض خارجى، قناع زائف يخفى الوجود الحقيقى للأشياء.

ولكن لنا أن نتساءل عن المقصود بهذه التفرقة بين الظاهر و الحقيقة، أليس المظهر ذاته شيئا حقيقيا؟ أليست التفرقة بين المظهر و الحقيقة هى نفسها عبث لا معنى وراءه؟

على أية حال فإن الإيليين كانوا يقصدون أن الأشياء التى حولنا لها وجود. ولكنه ليس وجوداً ذاتياً، وليس وجوداً جوهرياً، أى أن وجود الأشياء الحسية ليس مستمداً من ذاتها، وإنما وجودها يصدر عن أمر آخر، حقا إنها موجودة، ولكنها ليست موجودات مستقلة قائمة بذاتها، إنها بالأحرى موجودات ينبع وجودها من شئ آخر موجود بذاته، إنها مجرد مظهر لذلك الوجود الآخر الذى هو الحقيقة بالذات.

وبطبيعة الحال لم يتكلم الإيليون عن المظهر و الحقيقة بهذا الوضوح، ولكن هذا هو ما يستهدفونه^(٥)، وما سوف يتضح عند سقراط وأفلاطون كما سنرى فيما بعد.

(٥) ستييس: تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٤٩ وما بعدها.

مذاهب الكثرة الطبيعية

نعود إلى معالجة المسألة الطبيعية عند فلاسفة ثلاثة متعاصرين حاولوا التوفيق بين المذاهب السابقة وقدم كل منهم تفسيراً لنشأة العالم تفسيراً مادياً طبيعياً، فعرفوا بالطبيين المتأخرين تميزاً لهم عن الطبيعيين الأوائل كما عرفوا بأصحاب مذاهب الكثرة الطبيعية لأنهم أرجعوا أصل العالم إلى عناصر متعددة، بخلاف أسلافهم الأوائل أصحاب المذاهب الأحادية.

١- إنبادوقليس EMPADCOLES

(٤٩٠ - ٤٣٠)

ولد إنبادوقليس في أغريغنتا Agrigentum من أعمال صقيلة وقد نسجت حوله الأساطير كفيثاغورس، ف قيل أنه أدعى النبوة، بل و الألوهية أيضاً، ونسبت إليه المعجزات، ف قيل إنه كان يكشف الغيب، ويشفى المرضى ويحيى الموتى، وقد شارك في السياسة، ف قيل إنه تزعم المذهب الديمقراطي، وبسبب اشتغاله بالسياسة نفى، فأثر بعد نفيه أن يعتزل السياسة ويعيش سيرة الحكيم وكتب في الفلسفة ما كتبه كما فعل بارميندس من قبل.

أما عن آرائه العلمية فله جهود كثيرة فيها، فقد بين أن الهواء عنصر قائم بذاته، وبرهن على ذلك بدليل تجريبي، وهو أنك إذا وضعت دلواً أو ما يشبه الدلو في أنية مقلوبا في الماء، فالماء لا يدخل الدلو وفي ميدان الفلك عرف أن القمر يضيء بأشعة منعكسة عليه وظن أن ذلك صحيح أيضاً بالنسبة للشمس، وقال إن الضوء يستغرق زمناً لكنه زمن يبلغ من القصر حداً لا نتمكن من ملاحظته، وعرف كذلك أن كسوف الشمس يحدث بتوسط القمر بين الأرض والشمس، وكان هو واضع أساس المدرسة الإيطالية في الطب وقد أثرت المدرسة الطبية التي تفرغت عنه في أفلاطون وأرسطو، وكذلك كشف مثلاً واحداً على الأقل للقوة الطاردة المركزية وهي أنك إذا أدرت فنجاناً من الماء مربوطاً بخيط، فإن الماء لا ينسكب منه، وفي مجال علم النبات قرر أن بين النباتات اتصالاً جنسياً، وكانت له نظرية غريبة في التطور والبقاء للأصلح، فزعم أنه في البدء كان ثمة صنوف لا عد لها من المخلوقات

الفانية منتشرة فى بقاع الأرض مختلفة الأشكال، فكان هنالك رعوس بغير أعناق، وأذرع بغير أكتاف وأعين بغير جباه، أى أنه كان هنالك أعضاء مفردة تنشُد التجمع ثم اجتمعت هذه الأعضاء كيفما اتفق لها، فنشأ عن ذلك كائنات زاحفة لها أيد لا يحصى عددها وكائنات لها وجوه وصدور تتجه اتجاهات مختلفة وكائنات لها أجساد الثيرة ووجوه البشر، وأخرى لها وجوه الثيرة وأجساد البشر، وكانت تتجمع فيها الذكورة والأنوثة معا لكنها عقيمة لا تلد، ولم يستطع البقاء من هذا كله إلا بعض الأشكال دون بعضها الآخر، وفى مجال الكيمياء كان لنظريته فى العناصر الأربعة أكبر الأثر حتى القرن الميلادى الثامن عشر، وهو يعد المؤسس الحقيقى لعلم الكيمياء، فقد بين ارتباط عناصر العالم المادى فيما بينها، بنسب رياضية محددة.

أما مذهبه الفلسفى فيقوم كما ذكرنا على التوفيق بين المذاهب السابقة فلم يحاول أن يرد الأشياء إلى مادة أولى واحدة على غرار الأيونيين، ولكنه أخذ عنهم موادهم الثلاثة: الماء والهواء والنار ثم أضاف إليها التراب، وعد هذه العناصر الأربعة أصولاً قديمة لا تتكون ولا تفسد، ولا يخرج بعضها من بعض، ولا يعود بعضها إلى بعض، ولكل منها كيفية خاصة: الحرارة للنار، والبرودة للهواء، والرطوبة للماء، واليبوسة للتراب، فلا تحول بين الكيفيات وبذلك يتحقق شرط الدوام والثبات الذى تحدث عنه بارميندس.

و أما ظاهرة التغير التى تحدث عنها هرقليطس فتطراً على الأجسام من حيث الصورة فتحدث الأشياء بانضمام العناصر الأربعة المختلفة وانفصالها (الأثر الفيثاغورى) على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية، فالاختلاف بين الأشياء يرجع إلى الاختلاف الكمي لا الكيفي.

ولكن ائتلاف العناصر الأولى و انحلالها يتضمن اعترافاً بوجود الحركة بين أجزائها، إذ لا يمكن أن تكون العناصر ساكنة ثم يسعى بعضها إلى بعض حيناً ويدبر بعضها عن بعض حيناً آخر، فكيف نعلل هذه الحركة؟ ومن ذا الذى أنشأها وأوجدتها بادئ ذي بدئ؟

أما المدرسة الأيونية فلا تتردد فى أن تعترف بأن المادة فيها القوة الدافعة التى تولد الحركة بنفسها إذا دعتها الحال إلى الدفع والحركة، فهواء أنكسيمانس مثلاً يحمل فى ذاته قوة كامنة تدفع به إلى هنا وهناك، كما تشكله فى هذا الشيء أو ذلك.

أما انبادوقليس فيرفض ذلك رفضاً باتاً وينكره إنكاراً قاطعاً، فالمادة موات مطلق لا حياة فيها، وإذن فلم يبق إلا أن نسلم أن القوة التي تحرك المادة هي قوة خارجة عنها، ولما كانت المادة هي إما في اتصال العناصر أو في انفصالها ولما كان الاتصال والانفصال ضدّين مختلفين، فلا يمكن أن ينشأ عن قوة واحدة، فلا بد إذن أن يكون ثمت قوتان متضادتان كذلك، ويسمى انبادوقليس هاتين القوتين الكبيرتين: المحبة و البغضاء، فأما الأولى فهي قوة توحيد أو وصل تعمل على ضم العناصر، وأما الثانية فهي قوة تفريق من شأنها أن تفصل العناصر، ويتعاقب على العالم أدوار من المحبة والبغضاء إلى مالا نهاية دون استقرار، وتتغلب كل من هاتين القوتين حيناً في الدور الواحد من أدوار العالم دون أن تستقرا لغلبة لإحدهما.

والعالم عند انبادوقليس سائر في حلقة متصلة، يبدأ من حيث ينتهي، وينتهي من حيث يبدأ فقد بدأ الكون كتلة كرية متجانسة كانت العناصر الأربعة فيها مؤتلفة، متداخلاً بعضها في بعض مندمجة في وحدة متماسكة، فلم يكن الماء منفصلاً عن الهواء ولا الهواء منفصلاً عن التراب، بل كانت كلها مزيجاً لا تمايز فيها، ولو انتزعت من المزيج حفنة وحللت إلى عناصرها لتبين أنها تتألف من كميات متساوية من تلك العناصر، وقد كانت القوة المسيطرة على الكون حينئذ هي المحبة التي جمعت هذه الأشتات، ولكن القوة الأخرى أعنى البغضاء كانت تختبئ خارج حدود الكون تتحفز للعمل على تفككه، فأخذت تتسلل شيئاً فشيئاً من محيط الكون الخارجى حتى نفذت آخر الأمر إلى قلبه ومركزه، وعندئذ أخذت تدب بين العناصر حركة التنافر و الانفصال، ولبثت تلك القوة الهدامة تعمل بين عناصرها إلى أن تم الانفصال واستقل كل عنصر، فكانت الغلبة للبغضاء، وانحسرت قوة المحبة وانكمشت، ولكنها عادت تتغلغل في الكون من جديد، فألفت بين تلك العناصر المتنافرة كائنات في وحدة متناسقة.

وكل ما في الكون يتكون على هذا النحو بما في ذلك الآلهة، وأما الأجسام الحية فهي تتكون وفقاً لنظرية التطور التي سبق ذكرها حيث تجتمع العناصر بمقادير معينة، بفعل المحبة، فتنبت في الأرض رءوس بدون رقاب وتظهر أذرع بغير أكتاف..... الخ.

ونظرية المعرفة عند انبادوقليس إنما هي نظرية مادية خالصة، فلقد ذهب إلى أن الإحساس إنما هو تقابل الأشياء وإدراك الشبيه للشبيه، تنبعث عن الأشياء

أبخرة لطيفة، فتلاقي الحواس حيث يخترق البخار المسام فيحدث الإحساس وهذا يفسر لنا لماذا لا تحس الحاسة الواحدة ما هو خاص بالأخرى؟ ولهذا السبب أدخل انبادوقليس التراب في تركيب النفس لكي تدرك الأشياء الترابية أما الفكر فمركزه القلب لأن الدم أكمل الأمزجة، واختلاف الناس عقلاً يرجع إلى اختلاف أجزاء الدم في حجمها وفي طريقة توزيعها وتمازجها.

و تأثر انبادوقليس بالأورفية و الفيثاغورية فاعتنق عقيدة تناسخ الأرواح فزعم أن النفوس البشرية آلهة خاطئة، وقعت في سلطان البغضاء والكراهية وقضى عليها أن تهيم ثلاثين ألف سنة بعيدة عن مقر السعداء، وأن تقتمص الصور الفانية، وادعى انبادوقليس أنه يذكر حيواته السابقة، وأنه يعلم أنه في المرحلة الأخيرة التي يبلغ بعدها إلى مكانه القديم بعيداً عن الشر والألم وقد كان فيثاغورس قال مثل ذلك عن نفسه كما سبقت الإشارة ووسيلة النجاة لديهما التطهر والزهد.

٢- ديمقريطس DEMOCRITUS

(٤٧٠-؟)

ولد في أبديرا Abdera من أعمال تراقيا، كانت مدينة غنية بناها الأيونيون بالقرب من مناجم الذهب، وقد قضى زمناً طويلاً في مصر، وزار فارس وبعدئذ عاد إلى أبديرا حيث أقام، تتلمذ على رجل يقال له لوقيبوس Leucippus الذي يقترن دائماً باسم ديمقريطس تلميذه وصديقه، وآراؤه متضمنة فيما ينسب إلى ديمقريطس من آراء بحيث لا يمكن الفصل بينهما، وكان مذهبهما الذري ثمرة جهودهما جميعاً، حيث وضع الأستاذ الأساس وأقام التلميذ البنيان.

و المذهب الذري إنما هو مذهب توفيقى يقوم على التأثير بقول الإيليين أن الوجود كله ملاء وان الحركة ممتنعة بدون خلاء وقد دلتها التجربة على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كالتى تتطاير في أشعة الشمس، وكالذرات الملونة التى تدوب في الماء، والذرات ذات الرائحة التى تتصاعد مع الدخان فى الهواء ودلتها على أن الخشب يرشح منه الزيت والماء وأن الضوء يخترق الأجسام الشفافة، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريباً فبدا لهما أن فى كل جسم مساماً خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها، وذهبوا إلى أننا لو حللنا المادة إلى جزيئاتها لانتهيينا إلى

وحدات لا تقبل التقسيم وهى ما أطلقنا عليه اسم الذرات التى تتكون من مجموعها مادة الكون، وهى لا نهائية العدد وتبلغ من الدقة حدا يتعذر معه إدراكها بالحواس، وليست عناصر الكون أربعة كما ذهب انبادوقليس إنما هى عنصر واحد متجانس، لأن الذرات الأولى متشابهة متجانسة تتساوى جميعا فى انعدام الصفات و الخصائص، إلا أنها تختلف حجما وشكلا، فمنها ما هو على شكل أحرف الهجاء، وما هو مستدير و مجوف و أملس و خشن .. ولما كانت الذرات خلوا من الصفات لزم أن تكون هذه الصفات التى ندركها فى الأشياء ناجمة عن كيفية ائتلاف الذرات فى تكوينها للأجسام ولكننا مهما جردنا تلك الذرات من الصفات، فلا مناص من أن نضيف إليها واحدة أو اثنتين، فهي صلبة ما دامت قد بلغت حدا لا تقبل معه التجزئة كما أنها قديمة حيث أن الوجود لا يخرج من اللاوجود و أنها متحركة بذاتها.

وكانت هذه الذرات فى خلاء غير متناه تتحرك فيه حركات عشوائية لا انتظام فيها حيث تتلاقى وتفترق فيحدث بتلاقيها وافتراقها الكون والفساد، ولولا الخلاء لما تمايزت الجواهر و لما كانت الكثرة، ولا منعت الحركة، وبذلك ترك لوقيبوس وديقريطس الحركات الأولى للذرات بغير تعليل.

والنفس مادية، مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة من حيث أن النفس مبدأ الحركة فى الأجسام الحية، إنها الجواهر المستديرة التى تؤلف النار أطف المركبات و أكثرها تحركا، فالنفس جسم ناري، والجواهر التى تتركب منها منتشرة فى الهواء، وتتغلغل فى البدن كله بالتنفس، ما دامت الحياة والحركة. وهى أكثر عددا فى مراكز الإحساس و الفكر، أى أعضاء الحواس والقلب و مادامت حاصلة كلها فى البدن دام الشعور، فإذا ما فقد بعضها كان النوم و اللا شعور وإذا فقد معظمها كان الموت الظاهر، وإذا فقدت جميعا كان الموت الحقيقى أى فناء الشخص.

و المعرفة تتم بالإدراك الحسى والفكر، فأما الإدراك الحسى فيكون بتحليل بخارات لطيفة من الجسام فى كل وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه فهي فى صور وأشباه تفعل فى الهواء المتوسط بين الشيء و الحاسة فعل الخاتم فى الشمع، وتتغلغل فى الحواس فتدرك، وأما الفكر فما هو إلا الحركة الباطنة التى تحدثها الاحساسات فى المخ، أو هو الصورة المحسوسة ملطفة فإن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة.

٣- أنكساغوراس ANAXAGORAS

(٤٢٨-٥٠٠)

ولد في كلازومينيا Clazomenea تلك البلدة القريبة من أزمير في آسيا
التي تسمى الآن إزمير وكان واسع الثراء، ولكن الغنى لم يلهمه عن طلب العلم، ولما ناهز الأربعين
قصد إلى أثينا ينشد الحكمة، وتفلسف بها فكان أول من غرس بذور الفلسفة في
أرضها، وفيها توثقت أواصر الصلة بينه وبين أعلام الرجال في عصره، فكان صديقا
حميما للسياسي العظيم بركليس، ولما أذن نجم بركليس بالأفول أصبح هدفا لكيد
الخصوم السياسيين، فرموه بالإلحاد، ألم يقل أنكساغوراس أن الشمس صخرة ملتهبة،
وأن جرم القمر من تربة الأرض فيالها زراية بالشمس والقمر، وهما عند اليونان إلهان،
وقدم الفيلسوف إلى هيئة القضاء، ولكنه فر من المدينة، وعاد إلى وطنه في آسيا
الصغرى حيث استقر في مدينة لامباساكوس Lampasacus حتى وفاته بعد أن بلغ
من العمر اثنين وسبعين سنة.

أقام أنكساغوراس فلسفته على نفس الأساس الذي اتخذه من قبل
أبنادوقليس، فأنكر الصيرورة المطلقة، لأنه كان يعتقد أن المادة لا تفنى ولا
تستحدث، وأن الأشياء متباينة في الحقيقة كما تبدو لنا، واستعرض أنكساغوراس آراء
السابقين، فرأى الدريين يزعمون أن عنصر الكون ذرات متجانسة الجوهر مختلفة
الصورة، ورأى أنبادوقليس يذهب إلى أن أصل العالم عناصر أربعة فرفض المذهبين
جميعا، فليس مصدر الأشياء عنصرا واحدا هو الذرات، ولا العناصر الأربعة، بل أن
أنواع المادة - على اختلافها - سواء في الأصالة والأولية، وليس ما يبرر أن نلتمس
أصل الذهب في التراب أو النار، فلم لا يكون الذهب والتراب والخشب.. الخ.
أنواعا أولية وعناصر أساسية لم ينشأ أحدها من الآخر؟ وإذن ففي الكون من الأصول
و العناصر بمقدار ما فيها من مواد.

وهكذا لم يرد أنكساغوراس الأشياء إلى مادة واحدة على نحو ما ذهب
الطبيعيون الأول أو بضع مواد معينة كما ذهب أنبادوقليس كما أنكر زعم الدريين
إمكان تقسيم المادة إلى ذرات لا تقبل التقسيم، وأكد أن المادة تتجزأ إلى ما لا
نهاية، دون أن تفقد القسمة طبيعة الشئ المقسم.

وقد لاحظ أنكساغوراس أن الخبز الذى يأكله و الماء الذى يشربه ينميان جميع أجزاء البدن على السواء من دم ولحم وعظم وشعر وظفر، ولاحظ أيضا أن من سبقه من الفلاسفة اتفقوا على القول أن الوجود لا يخرج من اللا وجود.

فكيف يخرج الشعر من اللا شعر واللحم مما ليس لحما؟ أعلن أنكساغوراس أن الأشياء موجد بعضها فى بعض على ما هو عليه، وأن الكل فى الكل، أى أن الوجود مكون من مبادئ لا متناهية عددا وصغرا.

هى طبائع أو جواهر معينة فى أنفسها، تجتمع فى كل جسم بمقادير متفاوتة، فيتحقق بهذا التفاوت الكون والفساد، ويتغير لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه، بحيث يكون كل جسم عالما لا متناهيا يحوى الطبائع على اختلاف كل منها بمقدار محدد، فتختلف الظواهر والأسماء تبعاً لذلك.

وإذن فالماء و الخبز يحتويان مبادئ لا متناهية فى الصغر، عظمية ولحمية ودموية ... الخ. فلا يوجد جسم محسوس هو متجانس مهما دق، و لا يوجد ما هو أبيض خالص أو أسود أو حلو، أو لحم، أو عظم، أو غير ذلك فى صورة نقية خالصة، ولكن ما يغلب فى الشيء هو ما يلوح أنه طبيعته الخاصة، فيعرف به ويتميز عما عداه، والكون والفساد استحالة شئ إلى شئ بأن يزيد بعض الطبائع فتظهر للحواس، أو ينقص فيخفى عليها ويظهر غيره.

والطبائع قديمة، ولكنها ليست متحركة بذاتها، وقصة نشأة الكون تتلخص فى أن تلك الملايين من العناصر المادية كانت فى الأزل خليطا متماسكا فى كتلة تمتد من المكان إلى ما لا نهاية على نحو ما ذهب انكسميندريس حينما وضع اللامتناهى، ثم حدثت بفعل فاعل الحركة التى ميزت الأشياء وأظهرتها وهذا الفاعل هو العقل Nous "و هو أطف الأشياء وأصفاها بسيط مفارق للطبائع كلها، إذ لو كان ممتزجا بشيء آخر أيا كان لشابه سائر الأشياء ولما استطاع وهو ممتزج أن يفعل بنفس القدرة التى يفعل بها وهو خالص، عليم بكل شئ، قدير على كل شئ، متحرك بذاته".

وهكذا خطا انكساغوراس بالفلسفة خطوة جديدة سمت بها عن مستوى المادة فلقد بهره ما يمثل الكون من نظام وجمال وتناسق، فأدرك على الفور أنه يستحيل على قوة عمياء أن تخرج هذا العالم الدقيق الجميل المتناغم، فهو لا يخطط فى سيره خبط عشواء، بل يقصد إلى غرض محدد، فلا مناص من الإقرار بأن عقلا

ذكيا يدبر المادة ويحكمها، وهو الذى رسم لها خطة السير، ونسق بين أجزائها، وخلع عليها هذا الجمال الفاتن الخلاب فكان انكساغوراس أول من ميز تمييزاً واضحاً بين عنصرى العقل والمادة، بعد أن كانت الفلسفة لا تعترف إلا بالمادة وحدها، ألا أن العقل فى نظر انكساغوراس لم يخلق المادة من العدم، بل إن العقل و المادة عنصران قديمان.

وقد بعث العقل فى المادة الحركة و النظام بأن اندس فى مركز الكتلة المادية الأولى اللامتناهية، والتى امتزجت فيها ألوان المادة امتزاجاً ولما استقر العقل فى قلب المادة اضطربت بالحركة، فاهتزت النواة المركزية من المادة، ثم أخذ نطاق الحركة يتسع من تلقاء نفسه كما تلقى بالحجر فى الماء فتحدث موجة دائرية تأخذ فى الاتساع شيئاً فشيئاً حتى تشمل المحيط بأسره وكلما انبسط نطاق الحركة تناولت مادة جديدة فدفعت بها إلى الحركة، وهلم جراً، وسيظل تيار الحركة إلى الأبد يوسع من نطاقه ويتناول جديداً من المادة ويسعى بدوره إلى التماس أشباهه من المادة ليندمج فيها فالذهب يتحد بالذهب، والخشب يلتئم بالخشب و الماء يلتقى بالماء.

وأول ما انفصل من الذرات ما توافر فيها الحرارة والجفاف والخفة فاجتمعت وكونت الهواء العالى (الأثير) ثم جاءت بعد الأجزاء الباردة المظلمة فكونت الهواء السافل الذى دار حوله المركز فنشأت الأرض على شكل قرص يسبح فوق الماء، وكل أجرام السماء قطع صخرية انتشرت من الأرض نتيجة لدورانها وكان يعتقد أن هنالك كثيراً من العوالم الأخرى غير عالمنا هذا بشموسها وأقمارها وأنها جميعاً مأهولة بالسكان.

وخلاصة القول أن لفلسفة أنكساغوراس طابعين مميزين: فهو أول من فصل العقل عن المادة، فاتجهت أنظار الفلاسفة من بعده إلى هذه الناحية الجديدة: العقل، يتخذونها دون الظواهر الطبيعية موضوعاً لدراستهم وثانياً فقد حطم النزعة الآلية التى سادت قبل عهده، إذ كانت تفسر الأحداث بعلمها، أما هو فقد اتجه بتفسير الظواهر إلى أغراضها و غاياتها، وبذلك احتل انكساغوراس مكاناً خاصاً فى هذا الدور من الفلسفة، حتى قال أرسطو عنه: "لقد بدا كأنه الوحيد الذى احتفظ برشده بازاء هذيان أسلافه".

السوفسطائيون THE SOPHISTS

كان انكساغوراس خاتمة تلك المرحلة من مراحل الفلسفة اليونانية حيث أبرز دور العقل على نحو ما رأينا، فظهرت جماعة السوفسطائية الذين شككوا في العقل وأحكامه، وانتشرت حركتهم في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد.

ولفظه "سوفسطوس" لم يكن لها معنى مردول في أول أمرها إذ كان معناها أقرب إلى ما نعنيه اليوم من كلمة "أستاذ" فقد كان السوفسطائي يكسب عيشه بتعليم الشبان بعض الأمور التي كان يظن أنها قد تنفعهم في الحياة العملية، ولما لم تكن الدولة عندئذ تخصص من مالها لمثل هذا التعليم فقد جعل السوفسطائيون يعلمون من كان في مقدورهم أن يدفعوا أجور تعليمهم من أموالهم الخاصة أو من أموال والديهم، ثم لحق لفظ "سوفسطائي" التحقير في عهد سقراط وأفلاطون، لأنهم كانوا مجادلين مغالطين، فلحققتهم الزراية وأصبح لقبهم سبة على مر الأجيال.

بيد أن السفطائيين لم يخلقوا فلسفتهم من عدم بل انتزعوها من بيئتهم فجاءوا صورة دقيقة لعصرهم، ومن أجل ذلك ينبغي أن نلقى نظرة سريعة على بلاد اليونان في زمانهم، فمن المعلوم أن أرض اليونان وعرة المسالك لذلك فقد نشأت في أوديتها التي تتخللها الجبال المرتفعة مدن متفرقة لا يتصل بعضها ببعض في سهولة ويسر، فلم تكن اليونان أمة واحدة تشرف عليها حكومة واحدة بل كانت كل مدينة من تلك المدن المستقلة تحكم نفسها بنفسها، وتضع ما يروق لها من قوانين، وقد أدى تفرق القوم في مدائن مستقلة إلى تنافرهم وتناكرهم، فتولد بينهم شعور المنافسة، وتمكنت من نفوسهم العصبية للبلد وأخذت نزعة الأنانية تتسع من عصبية المدينة إلى عصبية الفرد لشخصه، فأصبح الفرد فوق صالح مدينته، وهكذا استولى على الناس حب النفس، وقد أدى العلم والفلسفة إلى الاستهانة بالعقيدة الدينية، ونبد الناس آلهتهم القديمة وراء ظهورهم لأنهم شعروا بعد أن استنارت عقولهم أن تلك الآلهة لم تكون جديرة بالعبادة والتقديس، فما ظنك بآلهة نسبت إليها كل صنوف النقص والفجور كما صورها شعراء اليونان فيما رووا من شعر وأساطير؟ وقد تبين لنا فيما سبق أن بعض الفلاسفة كانوا يناصبون الدين السائد العداء في غير تكتم ولا خفاء، وصاحب ذلك

انحلال الأخلاق وذهاب هيبة السلطان والاستهانة بالعادات والتقاليد ولم يكن السفسطائيون إلا مرآة مجلوة انعكست على صفحاتها صورة هذا التيار الجارف، فمثلوا بفلسفتهم وتعاليمهم ما بدا للقوم في حياتهم العملية من ميول ونزعات.

لم يكن السوفسطائيون مدرسة فلسفية كالفيثاغوريين أو الإيليين، لها آراء خاصة تربطها عقيدة فلسفية، وإنما كانوا طائفة من المعلمين متفرقين في بلاد اليونان اتخذوا التدريس حرفة، فكانوا يرحلون من بلد إلى بلد يلقون المحاضرات ويتخذون لهم طلبة يتقاضون على تعليمهم أجراً، وكان اليونان يستهجنون أن يباع العلم ويشترى، وبعد السوفسطائيون بحق مؤسسى علم البلاغة، فقد اهتموا بتعليم تلاميذهم البيان والإلقاء والقدرة على الجدل لإفحام خصومهم أما بفكرة صحية أو بلعب بالألفاظ، أو بخداع المنطق وتمويه الحقيقة، وقد اشتغل السوفسطائيون أيضاً بمهنة المحاماة ومعلوم أن نجاحهم في مهمة الاشتغال بالدفاع عن المتهمين في ساحات القضاء مرهون بالمهارة الخطابية بغض النظر عن إظهار الحقيقة. وأشهر السوفسطائيين اثنان: بروتاغوراس وغورغياس:

١- بروتاغوراس PRTOAGROAS

(٤٨٠-٤١٠)

هو أقدم السوفسطائيين عهداً، ولد في أبديرا، وأخذ يطوف في أنحاء إيطاليا الجنوبية و اليونان، ثم قدم إلى أثينا حوالي ٤٥٠ سنة، ولم تطل إقامته فيها لأنه كان قد صنف كتاباً بعنوان "الحقيقة" استهله بقوله: "أما الآلهة فلا يستطيع أن أجزم بوجودهم، ولا أتصور أشكالهم فإن عوائق كثيرة تحول بينى وبين الوصول إلى المعرفة الصحيحة أخصها غموض المسألة وقصر الحياة" فاتهم لذلك بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام وأحرقت كتبه علناً، ففر هارباً من أثينا وقصد صقلية، ولكن السفينة غرقت به في الطريق.

وكان الفلاسفة قبل السوفسطائيين يفرقون بين الحس والعقل، ويفرقون بين ما يدرك بالحس وبين ما يدرك بالعقل، ويرون أن الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحس وممن ذهب إلى هذا الإيليين، وقرروا أن الحواس غاشة وخادعة، وكان هؤلاء

الذين يفرقون بين الحس والعقل يرون أن حس كل إنسان خاص به، أما العقل فقددر مشترك عام.

جاء السفسطائيون فأنكروا هذا، وكان المحور الذى دارت حوله فلسفة السوفسطائيين جميعا هو عبارة بروتاغوراس المشهورة "الإنسان مقياس كل شئ" وكانت هذه الجملة تمثل كما رأينا ميول الناس فى ذلك العصر.

وقد شرح أفلاطون فى محاوره تيتياتوس عبارة بروتاغوراس المذكورة فبين أنها تستند إلى الجمع بين رأى هرقلطيس وديمقريطس: الأول فى قوله بالتغير المستمر، والثانى فى قوله إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، فخرج بروتاغوراس من هذين الرأيين بقوله "إن الأشياء هى بالنسبة إلى على ما تبدو لى، وهى بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسان (فرد) وأنا إنسان" أى أن ما يظهر للشخص أنه الحقيقة فيكون هو الحقيقة له، فإذا اختلفنا فى رؤية شئ فما أراه أنا حق بالنسبة لى وما تراه أنت حق بالنسبة لك، إنها الاحساسات متعددة متعارضة، أليس يحدث أن هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر فما عسى أن يكون فى هذا الوقت الهواء ذاته، هل نقول أنه بارد أم نقول أنه ليس بارداً؟ أم نسلم أنه بارد عند الذى يرتعش وليس ببارد عند الآخر؟ إذن فلا يوجد واحد فى ذاته وبداته، ولا يوجد شئ يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضبط، لأن كل شئ فى تحول مستمر، وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد، ويخلص بروتاغوراس مما تقدم إلى أنه ليس هناك خطأ، بل مستحيل وجود الخطأ، فكل ما تراه إنما هو صواب بالنسبة إليك.

٢- غورغياس GORAGIAS

(٤٨٠-٣٧٥)

ولد فى ليونتيوم من أعمال صقلية، وأخذ العلم عن أنبادوقليس وعنى باللغة والبيان، فكان أفصح أهل زمانه قدم إلى أثينا سنة ٤٢٧ فحلب الباب أهلها ببلاغته، وعظم صيته، وضخمت ثروته، وضع كتابا عنوانه "اللا وجود" حاول فيه أن يقيم الدليل على ثلاث قضايا هى:

١- لا شئ موجود.

٢- وإن وجد الشيء فلا يمكن أن يعرف.

٣- وإذا أمكن أن يعرف فلا يمكن إيصاله إلى الغير.

أما القضية الأولى فقد تابع فيها الفلاسفة الإيليين الذين أنكروا وجود الأشياء التي تقع تحت الحواس، والذين أثبتوا أن صفة الوجود وحدها هي الموجودة، أما كل هذه الأشياء التي تملأ جوانب الكون التي تطرأ عليها الحركة والتغير فباطلة خدعتنا بها الحواس، وكان غورغياس يستعير منهج زينون في الجدل، فقرر أن اللا وجود غير موجود من حيث أنه لا وجود، والوجود: إما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثاً فإن كان قديماً فهذا يعني أن ليس له مبدأ، وأنه لا متناه، ولكنه متحيز بالضرورة في مكان، فليزِم أن مكانه مغاير له وأعظم منه، وهذا يناقض كونه لا متناهياً، وإذن فليس الوجود قديماً، أما إن كان حادثاً فهذا باطل لأن النشأة من العدم مستحيلة، لأن شيئاً لا يخرج من لا شيء وأما تسلسله من وجود قبله فهذا ينفي أن تكون له بداية، وإذن فلا شيء موجود.

وأما القضية الثانية التي تقرر أنه حتى لو فرضنا وجود شيء، فلا يمكن معرفته، فهي نتيجة لازمة لاعتماد السوفسطائيين في تحصيل المعرفة على الحواس وحدها دون العقل. ومادامت ادراكات الحواس تختلف عند الأشخاص بل تختلف عند الشخص الواحد في الظروف المختلفة، فلا يمكن الجزم بحقيقة الشيء كما هو. وترتيب المعرفة على الحواس يؤيد أيضاً قضية غورغياس الثالثة: لأن ما يصل عن طريق الحس لا يمكن نقله إلى شخص آخر.

وقد تابع من أتى فيما بعد من السوفسطائيين هذه التعاليم وطبقوها على الساسية والأخلاق. فقالوا إذا لم يكن هنالك حق في الخارج، وكان ما يظهر للشخص أنه الحق فهو حق بالنسبة إليه وحده، فلا يمكن أن يكون ثمة قانون خارجي أخلاقي عام يخضع له الناس جميعاً، وإنما المعيار هو إحساس الشخص نفسه، فليس ثمة فضيلة أخلاقية عامة، ولا عدالة مطلقة، وإنما تلك المعاني من اختراع الضعفاء ليتجنوا سلطان الأقوياء.

هذه هي المبادئ السوفسطائية الهدامة، وهي تعاليم تقوض عقيدة المجتمع الدينية، وقيمه الأخلاقية، ومعاييره السياسية، فكانوا لذلك مثاراً لسخط من جاء بعدهم من الفلاسفة، وموضعاً لانتقادهم وهدم تعاليمهم وقد مهدوا بذلك الطريق لظهور سقراط وأفلاطون - حيث بدأت مرحلة النضج في تاريخ الفلسفة

اليونانية ، ألا إن السوفسطائيين على الرغم من مثالبهم، فإنهم نشروا التعليم في بلاد اليونان، وهيجوا الأفكار للبحث الفلسفي، والمناقشة العقلية في أساس المعرفة والأخلاق.

سقراط SOCRATES

(٤٧٠-٣٩٩)

حياته وشخصيته:

تواجه مؤرخي الفلسفة صعوبة بالغة في دراسة حياة سقراط و مذهبه، إذ أن لدينا ثلاث روايات متضاربة تحدثنا عنه، فضلا عن الإشارات المقتضبة التي يوردها أرسطو في مصنفاته عن سقراط، وهذه الروايات الثلاث لثلاثة معاصرين هم: أرسطوفان Aristophanes و أفلاطون Plato و اكسانوفون Xenophon ونحن مضطرون إلى الرجوع إلى هذه الروايات المختلفة للتعرف على حياة الرجل وفلسفته، إذ أن سقراط لم يدون آراءه.

أما الرواية الأولى - أعنى رواية الشاعر الهزلي أرسطوفان فنجدتها في مسرحية السحب Clouds ، وقد صور أرسطوفان بقلمه الساخر سقراط كواحد من السوفسطائيين لأنه - كسائر الشعراء المعاصرين - كرهوا سقراط، كما سنعلم بعد قليل. أما الرواية الثانية، فهي رواية اكسانوفون أحد تلاميذ سقراط، ولقد كان هنالك اتجاه بين المؤرخين أن يظنوا الصدق فيما يرويهِ اكسانوفون بحذافيره، عن أستاذه، لأنه لم يكن له من الذكاء ما يعينه على اختلاق ما ليس بصحيح وهذا القول بعيد جدا عن الصواب، كما يلاحظ برتراندرسل، ذلك أن ما يقرره الرجل الغبي عما يقوله الرجل الذكي، يستحيل أن يكون دقيقا، فالرجل يحول - على غير وعي منه - ما يسمعه إلى ما يستطيع هو أن يفهمه ولهذا قدم لنا اكسانوفون في مذكراته Memorbilia صورة تافهة لا تفسر ما كان لسقراط من مكانة عالية، إذ أن اسمه يشطر تاريخ الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله و ما بعده.

بقيت الرواية الثالثة عن سقراط ، ولعلها أهم الروايات إذ أنها رواية تلميذه العبقري أفلاطون، إلا أنها تتضمن مشكلة مهمة وهي أنه من أصعب الأمور أن نحكم إلى أي حد يريد أفلاطون أن يصور سقراط كما وقع فعلا في التاريخ، وإلى أي حد

يريد بالشخص الذى يسميه سقراط فى محاوراته، أن يكون لساناً معبراً عن آرائه هو فحسب، فلم يقتصر أفلاطون على أن يكون مؤرخاً بل كان قبل ذلك فيلسوفاً قوى الخيال، فلا يزعم أحد أن الحديث الوارد فى محاوراته قد حدث كما أورده، إن براعة أفلاطون فى الأدب القصصى تلقى شيئاً من الشك عليه كمؤرخ، ومن ناحية أخرى فإن أفلاطون قام بتسجيل آراء أستاذه ومحاكمته، ولحظاته الأخيرة قبل أن يعدم، فى محاورات مثل "الدفاع" و"مينون" و"كريتون"، وذلك بعد موت سقراط ببضعة أعوام أى أن ما أثبتته أفلاطون فى هذه المحاورات هو أقرب ما يكون لما وعته ذاكرته مما قاله سقراط فعلاً.

ولد سقراط فى أثينا، وكان والده Sophroniscus نحاتاً وكانت أمه قابلة، بدأ حياته بتعلم حرفة أبيه، ثم اتجه للفلسفة، وأفاد من الآراء الفلسفية السابقة، وبخاصة الفيثاغورية، كما أفاد من مناهج السوفسطائيين الذين تصدى لهم، وكان ينفق وقته فى مناقشات مفكرى عصره، وفى تعليم الشبان الفلسفة، دون أن يتقاضى أجراً على هذا التعليم كما كان يفعل السوفسطائيون وعاش زاهداً، يرتدى الملابس البالية، ويسير حافى القدمين، لا يحفل بحرارة الجو أو برودته، ولا يكثر بجوع أو ظمأ، التحق بالخدمة العسكرية وأثار دهشة الجنود بقوة احتماله للظروف القاسية واشتهر بسيطرته العجيبة على شهوات جسده.

أحبته الجماهير على الرغم من دمامة خلقة، إذ كان له أنف أفطس وبطن كبيرة، ولكن كرهه رجال الحكم والشعراء والأدباء فاتهموه بإفساد الشباب، ونشر الإلحاد وإنكار الآلهة، فحوكم وأعدم بتناول السم وهو فى سن السبعين تقريباً.

أحبه تلاميذه وأعجبوا به أشد الإعجاب، حتى إن أحدهم ويدعى شريفون ذهب إلى معبد دلفى، حيث تقيم عرافة الإله أبولون، وسألها عمن يعد أحكم رجال اليونان، فأجابته على الفور بأنه سقراط، ولما عرف سقراط قول الكاهنة استغربه، ولكنه لم ينكره، لأن هذا القول تأيد عنده بصوت داخلى سمعه فى نفسه منذ مدة، وكان يسميه صوت الإله، ولم يكن ذلك الصوت إلا صوت الضمير، واعترف سقراط بأنه لم يكن يتخذ فى أمور حياته رأياً حاسماً إلا بعد الرجوع إلى نفسه والإصغاء إلى هذا الصوت الداخلى: صوت الإله فى نفسه، هذا هو الصوت الذى جعله يستمر فى مناقشة شبان أثينا، ويحثهم على مراجعة أنفسهم، ويمضى فى ذلك ليله ونهاره، لا يستريح ولا يريح، يبقى متيقظاً ويوقظ الآخرين معه.

هذا الصوت هو الذى جعله يطوف بين الناس الذين شاعت عنهم الحكمة و
يمتحنهم لكي يستوثق من صحة نبوءة الكاهنة، فقصده بادی ذی بدء رجلاً من
رجال السياسة "ظنه كثير من الناس حكيمًا، وظن بنفسه أكثر مما ظن به الناس" فما
أسرع ما تبين أن الرجل لم يكن من الحكمة في شيء، فأوضح له سقراط ذلك في
رفق وثبات، فكانت النتيجة أنه كرهه. فقصده بعدئذ إلى الشعراء و طلب إليهم أن
يفسروا بعض فقرات وردت في أشعارهم لكنهم عجزوا عن أداء ما طلب إليهم، فعرف
عندئذ أن الشعراء لا يكتبون الشعر صدوروا عن حكمة فيهم، لكنهم يكتبونه بضرب من
العبقرية والوحي. ثم ذهب إلى رجال الصناعة، ولقى عندهم ما لقي عند هؤلاء من
خيبة الرجاء.

ويقول إنه في غضون ذلك كله كان يغير عليه صدور كثير من الناس من
ذوى الخطر وأخيرا توصل إلى أن الإله وحده هو الحكيم، إن حكمة الناس قليلة لا
تغنى، واكتشف أن حكمته التي تميز بها على سائر الناس هي تمكن في أنه يعلم
جهله وأن معرفته لا تساوى شيئًا، بينما غيره جاهل يدعى العلم، فمضى في مهمته
يعلم الحكمة معتقدا أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية.

محاكمته:

كان الشعراء والخطباء ورجال السياسة يقعون فريسة بين يديه كما أشرنا
فسخطوا عليه وتقدم بعضهم باتهامه أمام القضاء وكان موجهو الاتهام ثلاثة هم:
أنائتس Anytas وهو سياسى ديمقراطى، ومليتس Meletus وهو شاعر شاب مغمور،
ولا يكون Lycon هو خطيب مجهول. زعم هؤلاء أن سقراط آثم في عدم عبادته
للآلهة التي تعبدتها الدولة، وفي إحلاله آلهة جديدة محل هؤلاء وهو فضلاً عن ذلك
آثم في إفساده للشباب بتعليمهم وفق مبادئه.

و يمضى في حديثه فيقول: إنه بالإضافة إلى متهميه الرسميين، هناك طائفة
كبيرة من متهمين غير رسميين، لم ينقطعوا - منذ كان القضاء أطفالاً - عن إذاعتهم
في الناس "عن رجل يدعى سقراط وهو حكيم يتأمل في أمور السماء العليا، وينقب
في الأرض السفلى، ويقلب الباطل حقاً في الظاهر".

ويقول: وهذا الاتهام الذى يوجهه الرأى العام منذ زمن بعيد، أشد خطراً من الاتهام الرسمى، ويدحض عن نفسه هذا الاتهام مبيناً أنه ليس من رجال العلم، "فلا شأن لى قط بالتفكير التأملى فى الطبيعة المادية".

ويشير سقراط إلى نبوءة راعية دلفى، وأثرها فى حياته، وأنه قد أنفق حياته كلها فى الكشف عن جهل من كانوا يزعمون لأنفسهم الحكمة، مما أنزل به فقراً مدقماً لكنه أحس أن واجبه هو أن يؤيد راعية الإله فيما قالت.

ويقول سقراط إن الشبان من الطبقات الغنية لم يكن لديهم من العمل الكثير ما يشغل أوقاتهم، فكانوا يستمتعون بالإنصات إليه، وهو يفضح جهل الناس، وكانوا ينسجون على منواله، فزادوا بعملهم هذا من أعدائه، لأن الناس لم يريدوا الاعتراف بأن ادعاءهم العلم قد افتضح.

ثم يستطرد سقراط - الذى كان جندياً عرف الانضباط - قائلاً: "يا مرنى الإله أن أؤدي رسالة الفيلسوف، التى هى البحث فى نفسى وفى سائر الناس"، وأنه لمما يشينه أن يتخلى عن مهمته الآن، كما كان يشينه أن يتخلى عن مكانه فى ميدان القتال، إن الخوف من الموت ليس من الحكمة، إذ لا يدري أحد إن كان الموت لا يفضل الحياة، فلو وهب الحياة على شرط ألا يعود إلى ما عرف عنه حتى اليوم من تأمل فكرى، لأجاب "أيها الأثينيون، أنى أكرمكم وأحبكم، وساكون أطوع لله منى لكم، وما دمت حياً قوياً، لن أقلع عن ممارسة الفلسفة وتعليماتها".

ثم يمضى موجهاً حديثه إلى قضاة "أريد لكم أن تعلموا أنكم إذا قتلتم رجلاً مثلى، فستضرون أنفسكم أكثر مما تضرونى، إننى لن أضر بأى حال من الأحوال، لن يضرنى مليتس كلا، و أنيتس، إنهما لا يستطيعان أن يلحقا بى الأذى، لأن رجل السوء لا يسمح له أن يؤذى من هو أفضل منه، إننى لا أنكر أن أنايتس قد يقتل من هو أفضل منه، أو قد يطوح به إلى المنفى أو قد يسلبه حقوقه المدنية، وقد يتصور، وربما يتصور الناس معه، أنه ينزل به الأذى أكثر مما ينزل بنفسه، لكنى لا أوافق على ذلك، لأن الشر المنطوى عليه فعل كفعله - أعنى الشر الكامن فى إزهاق نفس بغير حق - أعظم جداً من ذلك الأذى".

ويقول إنه يدافع، لا من أجل نفسه، بل من أجل القضاة، إنه بمثابة النذير، أرسله إلى الدولة، وربما تظنون أنه من اليسير أن تقضوا على بضربة واحدة - كما

ينصح أنايتس - وعندئذ يتاح لكم أن تستأنفوا النوم بقية حياتكم، إلا إذا أرسل لكم الله في عنايته بكم نذيراً آخر.

وأشار إلى أن بين الحاضرين عدداً كبيراً من تلاميذه الأسبقين، كما أن بينهم آباء هؤلاء التلاميذ وإخوتهم، ولم يطلب إلى واحد من هؤلاء جميعاً أن يتصدى للشهادة بأنه - أي سقراط - يفسد الشباب وأبى أن يجرى مجرى العادة المألوفة فيعرض أبنائه في المحكمة باكين، لعله بكانهم أن يستعطف قلوب القضاة إليه، فمثل هذه المشاهد - في رأيه - تضع المتهم والمدينة معا في موضع السخرية، وليست مهمته أن يطلب من القضاة إحساناً، بل أن يقنعهم بصواب حجته.

وبعد أن صدر ضده حكم بالإدانة، ورفضت العقوبة التي اقترحها من ناحيته، وهي أن يدفع غرامة مالية - على أن يكون أفلاطون أحد ضامنيه في دفع الغرامة - خطب خطبة ختامية فقال:

"والآن فيا أيها الرجال الدين حكموا علي بالإثم، اسمحوا لي أن أتنبأ لكم لأنني مقبل على الموت، والناس ساعة الموت يوهبون قدرة على التنبؤ، إنني أتنبأ لكم، وأنتم قتلتي - بأنني لن أكاد أرحل عنكم حتى ينزل بكم عقاب أقسى مما أنزلتموه بي، فأنتم مخطئون إذا ظننتم أنكم بقتلكم الناس ستمنعون أي ناقد من الكشف عن شرور حياتكم فليس ذلك طريق الفرار، فلا هو ممكن ولا هو مشرف لكم، أما أسهل الطرق وأشرفها فليس هو أن تكمموا الناس، بل أن تصلحوا من أنفسكم".

ثم استدار إلى أولئك القضاة الذين رأوا براءته، وخاطبهم قائلاً:

إن راعيته لم تعترض عليه في شيء مما قاله ذلك اليوم، مع أنها في ظروف أخرى كثيراً ما أسكتته في منتصف الكلام وقال إن ذلك علامة على أن ما حدث لي خير وأن من ظن أن الموت شر، فهو مخطئ، لأن الموت إما أن يكون ناعسا بغير أحلام، وعندئذ يكون خيراً لا شك فيه - انتقالاً للروح إلى عالم آخر، وماذا يضر به إنسان ثمناً لفرصة تتاح له أن يتحدث مع أورفيوس وموزيوس وهزيود وهومر؟ كلا إن كان حقاً، فأमितوني مرة بعد مرة "أنه في العالم الآخر سيتحدث مع آخرين ممن نزل بهم الموت ظلماً، وهو فوق كل شيء، سيمضي في بحثه عن المعرفة" أنهم في العالم الآخر لن يقتلوا الناس بسبب إلقاءهم الأسئلة، لا أنهم يقينا لن يفعلوا .. لقد حانت وستفترق بنا الطرق - أما أنا فإلى الموت، وأما أنتم فإلى الحياة والله وحده أعلم أيهما خير" وهكذا كان سقراط يؤمن بخلود النفس، وأن الموت يخلصها من سجنها.

وكانت أثينا ترسل كل سنة حجيلاً إلى معبد أبولون في جزيرة ديلوس، فاتفق أن كللت مؤخرة المركب في اليوم السابق على صدور الحكم، وكان قانوناً مرعياً أن لا تدنس المدينة بإعدام طوال زمن الحج، وقد استغرق في تلك السنة ثلاثين يوماً، فانتظر سقراط في سجنه أوبة المركب، وكان تلاميذه يختلفون إليه كل يوم يتلاقون عند الفجر في المحكمة، فإذا ما فتح الباب دخلوا، وكثيراً ما كانوا يقضون معه النهار بأكمله، وكان هو ينظم في أوقات الفراغ، ولم يكن قد نظم الشعر من قبل، وإنما نظم أمثالاً لصوت طالما سمعه في المنام.

وحاول تلاميذه أن يغروه بالفرار بعد أن هياؤا له أسبابه ووفروا له وسائل العيش في تساليا، ولكنه أبى أن يهرب كالعبيد، وأن يخرج على قوانين بلاده، ولئن كان الأثينيون ظلموه، فلا يسوغ له ذلك في الاستهانة بالقوانين وتناول السم دون تردد، بعد أن عادت المركب وحل الأجل.

فلسفته:

أولاً: المنهج السقراطي:

انتهج سقراط منهجاً جديداً في البحث والفلسفة، أما في البحث فكان له مرحلتان هما: التهكم والتوليد، فأما التهكم فهو المرحلة التي يصطنع فيها سقراط الجهل، ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه، ثم يبدأ بتوجيه أسئلة إلى محدثه، وهو في العادة يختار محدثيه من بين أكبر مشاهير أثينا في موضوع الحديث، فإذا أراد أن يتكلم عن العدالة نراه يتجه إلى أكبر قضاة أثينا، وإذا أراد أن يناقش في الدين والتقوى يختار أكبر كهنة اليونان وإذا أراد أن يناقش في الرياضة والفتوة يختار أكبر أبطال اليونان في ألعاب القوى وهكذا.

في هذه المرحلة الأولى نرى سقراط يتظاهر بالجهل والسداجة، وكأنه لا يدري من أمر نفسه شيئاً، وذلك حتى يثير في نفس مجادله الشعور بالزهو والخيلاء فيتوهم أنه أعلى منزلة من سقراط وأقدر في الرد عليه، ويتراءى له سقراط في هذه اللحظة كرجل ضعيف النظر ضحل التفكير، ولكن شخصيته الحقيقية تبدأ في الظهور شيئاً فشيئاً حينما يأخذ الخصم في الإدلاء بآراء سقيمة غير متناسقة وسرعان ما يتناول سقراط - في سخرية لاذعة - ما يعرضه الخصم من تعريفات للموضوع، حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على أن يستمر بعد ذلك في مناقشة سقراط، فيكتفى بأن يتلقى

منه ما يريد هو أن يلقيه إليه، وأن يقف منه موقف الطالب من الأستاذ، ويشبه اليونانيون هذا الأسلوب السقراطي بسلوك نوع من الأسماك يسمى TORPILLE يشل حركة من يلمسه، ومعنى ذلك أن يفهم الخصم ويشل حركته في الجدل.

هذه هي مرحلة التهكم، وهي بمثابة أداة عقلية لتنقية الجو الفكري عند اليونان مما أذاعه السوفسطائيون من شك وهدم للعقائد، وعندما ينتهي سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التي تلقاها في المجتمع تبدأ مرحلة جديدة، وهي مرحلة التوليد.

ومرحلة التوليد هي المرحلة الثانية التي يساعد فيها سقراط محدثيه بالأسئلة والاعتراضات المرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التي أقرروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون، ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم، فالتوليد هو استخراج الحق من النفس، وكان سقراط يقول في هذا المعنى أنه يحترف صناعة أمه القابلة إلا أنه يولد نفوس الرجال، والأمثلة كثيرة في محاورات أفلاطون على هذين المنهجين ومنها محاوره مينون.

ثانياً: المذهب السقراطي:

كان سقراط يرى أن لكل شئ طبيعة أو ماهية هي حقيقته يكتشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة، ويعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم إدراك الماهيات أي تكوين معان تامة الحد، فكان يسأل ما الخير وما الشر؟ وما الحكمة وما الجنون؟ ما الشجاعة وما الجبن؟ ما التقوى وما الإلحاد؟ وهكذا وقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في مصير الفلسفة، فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس. وإذا كانت الحواس و مدركاتها تختلف باختلاف الأشخاص فليس العقل كذلك، وإنما هو عامل مشترك عند جميع الناس، وما دما قد سلمنا أنه أداة المعرفة فقد وصلنا إلى نتيجة خطيرة تهدم تعاليم السوفسطائيين من أساسها، وهي أن الحقائق الخارجية ثابتة لأن الناس جميعاً يرونها من منظور العقل وحده وهو الذي لا يختلف إدراكه في شخص عن شخص آخر.

هذا والإدراك العقلي للأنواع هو في الواقع تعريفها، فإذا أردنا أن نعرف كلمة إنسان أدخلناها في تعريف الصفات التي يشترك فيها كل أفراد الإنسان دون الصفات العارضة ببعض الأفراد، فلا يجوز مثلاً أن نعرف الإنسان بأنه حيوان أبيض، لأن هذا

اللون لا يشترك فيه الأفراد جميعاً، ولا أن نقول هو حيوان متكلم بالعربية، لأن هذه اللغة خاصة بطائفة معينة ولكننا لا نخطئ حين ندخل في التعريف صفة التفكير لأنها عامة وشاملة التعريف هي نفس الطريقة التي تتبع في تكوين المدركات العقلية، أى جميع الصفات المشتركة وإسقاط الصفات الخاصة، فلا شك في أن التعاريف هي التعبير عن مدركاتنا العقلية ومادام في مقدورنا أن نصوغ لكل نوع تعريفاً جامعاً لصفاته الجوهرية، أمكننا بذلك أن نحصل على مقاييس للحقائق الخارجية، لأننا لو عرفنا المثلث مثلاً استطعنا أن نقارن كل شئ هندسى في الخارج بهذا التعريف لنحكم في يقين هل هو مثلث أم شكل آخر؟ وليس من حق الأشخاص أن يختلفوا في حقيقته فيصر أحد على أنه مثلث بينما يؤكد الآخر أنه مربع، ومادام لديهم مقياس يرجعون إليه عند الخلاف، إذن فنحن نستطيع أن نصوغ للفضيلة تعريفاً على أساس إدراكنا العقلى لصفاتها المشتركة في كل الأعمال الفاضلة، وبذلك يكون لدينا معيار نقيس به أفعال البشر فنميز بين خيرها وشرها، ولا يجوز للسوفسطائيين بعدئذ أن يجاهرُوا برأيهم بأن ما أراه حقاً هو حق لى لأننا ظفرنا بمقياس يقره العقل. ويعد سقراط بحق هو مؤسس الفلسفة الخلقية، وتدور الأخلاق عنده على ماهية الإنسان، وقد كان السوفسطائيون يزعمون أن طبيعة الإنسان شهوة وهوى وأن القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف فهي نسبية غير واجبه الاحترام لذاتها، ومن حق الرجل القوى أن يستخفف بها فقال سقراط: بل الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره، والقوانين صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحققة، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمتها الآلهة في قلوب البشر فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الآلهى، وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا، ولكنه مأخوذ بالقصاص العادل لا محالة في الحياة المقبلة والإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أرادته حتماً، أما الشهوانى فهو رجل جهل نفسه وخيره ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً، وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل. ولم يحفل سقراط بالطبيعيات والرياضيات، فقد ورد في محاوره المأدبة قوله "لا شأن لى قط بالتأمل في الطبيعة المادية" وآثر النظر في الإنسان وهذا ما جعل شيشرون يقول "إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض" وترك سقراط أتباعاً وتلاميذاً علموا في حياته أو ما بعد مماته، وكتبوا مصنفات سقراطية عديدة،

وكان أشهر صغار السقراطيين ثلاثة: أقليدس مؤسس المدرسة الميغارية وأنتستانس مؤسس المدرسة الكلية، وأرستوبوس مؤسس المدرسة القورينائية، وقد أصلح على تسميتهم بصغار السقراطيين، أما السقراطي الكبير فهو أفلاطون.

أفلاطون PLATO

(٤٢٧-٣٤٧)

يكاد الإجماع يتعقد بين مؤرخي الفلسفة على أن أفلاطون وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثراً قديماً ووسيطاً وحديثاً، ولكن المؤرخين يختلفون فيما بينهم بصدد المقارنة بين الفيلسوفين الكبيرين وأيهما أعظم أثراً من الآخر فإن كثيراً منهم قطع بأن أرسطو كان بحق "المعلم الأول" بينما ذهب بعضهم من أمثال برتراند رسل إلى أن أفلاطون أعظم أثراً في العصور التي جاءت بعدهما، ذلك أن أرسطو نفسه نتيجة تفرعت عن أفلاطون .

حياته:

كان أفلاطون سليل أسرة أرستقراطية في أثينا، وفي العصر الذي ولد فيه أفلاطون نشبت الحرب بين أثينا وأسبرطة، وشملت جميع أرجاء اليونان، بل جاوزت الحدود اليونانية، ولبثت مضطربة أكثر من ربع قرن، وانتهت بعد زعزعت القوة السياسية في أثينا، واضطربت خلال أعوام الحرب أمور البلاد الداخلية والخارجية، وكان النظام الديمقراطي قد تطرف حتى أمسك الدهماء بزمام الأمر، ولما فسدت أثينا وتضعفت قواها في الحرب ساء الظن بنظام الحكم الديمقراطي، فلم تكد الحرب تضع أوزارها حتى وثب رجال الطبقة الديمقراطية الأرستقراطية على مناصب الحكم و حاولوا تطهير البلاد من فوضى الديمقراطية وعيبتها، ولكنهم لم يفلحوا فيما كانوا يرومون تحقيقه فدعاهم الفشل إلى مزيد من الظلم والاستبداد.

شهد أفلاطون في شبابه هذين العهدين المتلاحقين، فنقم على الديمقراطية، ونفر من الأرستقراطية، فطرح السياسة جانباً، وأخذ في عزله ينظم الشعر، ولكنه أحرق كل قصائده حين اتصل بأستاذه سقراط في سن العشرين، وبعد إعدام سقراط كثرت رحلات أفلاطون وأسفاره، فرحل إلى ميغارا حيث التقى بصديقه وزميله أقليدس الميغاري وهو يؤسس مدرسته، ثم ترك ميغارا وقصد إلى

قورينا، فمصر حيث قضى زمنا في عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية، واستفاد من علوم المصريين وبخاصة الفلك، ثم رحل إلى إيطاليا حيث التحق ببلاط الملك ديونيسيوس الكبير، وكان طاغية فلم يكد يقف على تعاليم أفلاطون الأخلاقية والسياسية حتى ثارت ثورته ومثل بأفلاطون أبشع تمثيل، فعرضه في سوق الرقيق لـ يباع في المزاد وأوشك أفلاطون أن يقع في الرق لولا أن افتداه أحد رجال المدرسة القورينائية وعاد إلى أثينا بعد عشر سنوات قضاها في الأسفار، حيث استقر فيها وانتحى مكانا هادئا هو أحد الملاعب في شمال غربي أثينا وكان يسمى باسم أحد أبطال القدماء وهو أكاديموس، وفيه أنشأ أفلاطون مدرسة سميت لذلك بالأكاديمية والتف التلاميذ حوله يتعلمون منه الحكمة، وظل يدرس فيها بقية حياته بما يقرب من أربعين سنة، وكان التعليم في الأكاديمية يتناول جميع جوانب المعرفة، وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رئاسته عدد من العلماء المتخصصين في مختلف فروع المعرفة، يشتغلون جميعا بالتدريس.

مصنفاته:

حفظت لنا جميع كتب أفلاطون تقريبا بخلاف ما كتبه الفلاسفة السابقون عليه وقد صاغ أفلاطون كتبه في أسلوب الحوار، واتخذ من سقراط بطلا لمعظم محاوراته، فيجري على لسانه ما يريد أن يقوله هو من فلسفة، وبذلك امتزجت آراء سقراط بآراء أفلاطون حتى لا نستطيع أن نميز بينهما في كثير من المواضع، وقد كان أفلاطون أديبا فنانا اتسم بالخيال، فهو لا يعرض فكره بوضوح وبطريقة مباشرة وإنما يشرحه عن طريق الاستعارات والأساطير والقصص والرموز، وهي طريقة جميلة ولكنها مربكة، فكثيراً ما يتردد الباحث هل يريد أفلاطون المعنى الحقيقي لكلامه أم أنه قد أتى به على طريق الاستعارة والرمز، وأنه يرمى إلى معنى آخر؟.

و نستطيع أن نقسم كتبه إلى مجموعات ثلاث: أما الأولى فقد كتبها في مطلع حياته في العهد الذي مات فيه سقراط أو قبل موته بقليل، أي قبل أن يغادر أثينا في رحلاته الخارجية و تتسم كتاباته في هذه المرحلة الأولى بالبساطة والقصر، وهي في مجموعها صدى فلسفة أستاذه سقراط، إذ لم يكن أفلاطون قد أنشأ لنفسه بعد فلسفة مستقلة.

أما المجموعة الثانية من مؤلفاته، والتي تقع في المرحلة الوسطى من مراحل حياته تلك التي قضاها في التنقل و الترحال، فبرز فيها إلى جانب آراء سقراط طائفة من آراء المدرسة الإيلية، وفي هذه المجموعة كذلك نرى فلسفة أفلاطون الخاصة قد أخذت في التكوين فتظهر فيها إرهاصات نظرية المثل التي لم تكن قد نضجت بعد، فجاءت أصولها مضطربة مهوشة.

أما المجموعة الثالثة فقد كتبها في مرحلة النضوج، وفي أثناء اشتغاله بالتدريس في الأكاديمية بأثينا، وفيها نرى أفلاطون شيخاً اكتمل نموه، وسيطر على أفكاره وآرائه، فأخرجها في عبارات فنية رائعة صافية ولئن كانت المجموعة الأولى تتميز بطابع جمال الأسلوب، والثانية بعمق التفكير، فقد جمعت الثالثة بين هذين الطابعين، فجاءت فكراً ناضجاً في أسلوب جميل.

منهجه:

أولاً: من حيث الشكل:

نلاحظ في المحاور الأفلطونية فنونا ثلاثة:

١- الدراما:

حيث يعين أفلاطون فيها الزمان والمكان وسائر الظروف ويعرض فيها أصنافاً من الأشخاص يصورهم بدقة، وأهم الأشخاص سقراط كما قلنا، فهو يظهر في جميع محاوراته، ويظهر حوله بحسب المناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء ورجال السياسة والأثرياء، مما جعل كتب أفلاطون مرآة لعصره.

٢- المناقشة:

هي نسيج المحاور، وهي بحث في مسألة، ومحاولة حلها بتمحيص ما يقال فيها، يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه، وتتفرع المسائل وقد لا تنتهي المناقشة إلى نتيجة محددة في بعض الأحيان.

٣- الشرح المرسل:

ويكون في صورة خطاب يؤيد به قضية ما، أو قصة يصور بها أفلاطون بطريقة رمزية مالا ينال بالبرهان من أمور الغيبيات كحالة النفس قبل اتصالها بالبدن.

ثانياً: من حيث المضمون:

فإن فلسفة أفلاطون أصيلة مبتكرة، ولكنها تقوم على التوفيق والتنسيق والإفادة من الفلسفات السابقة، وأهم العوامل الفلسفية التي أثرت في أفلاطون هي:

١- فيثاغورس:

حيث استمد أفلاطون منه العناصر الأورفية، أعنى الاتجاه الدينى والإيمان بخلود النفس، والإقرار بحياة الآخرة، وكذلك أخذ أفلاطون عن فيثاغورث احترامه للرياضة وخلطه بين العقل والنظر الصوفى.

٢- بارميندس:

فقد استمد منه أفلاطون الاعتقاد بأن العالم الحق أبدي لا يقع فى الزمان، وأن التغير لا بد أن يكون وهما، والبرهنة على ذلك بأدلة منطقية.

٣- هرقليطس:

وقد استقى منه المذهب الذى يقضى بأن العالم المحسوس لا دوام فيه لشيء ما، فإذا جمعت هذا المذهب إلى مذهب بارميندس انتهت إلى نتيجة فحواها أن المعرفة لا تستمد من الحواس، وإنما يكونها العقل وحده، وهذا الرأي بدوره لاءم النزعة الفيثاغورية كل الملائمة.

٤- سقراط:

والأرجح أن يكون أفلاطون قد أخذ عنه الاهتمام بالمسائل الخلقية والميل إلى البحث عن تعليلات للعالم تكون أقرب إلى التعليلات الغائية منها إلى التعليلات الميكانيكية.

نظرية المعرفة:

يعد أفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها وقد استقصى أنواع المعرفة فكانت أربعة تتدرج فى المنزلة وتتفاضل فى المكانة، وفقاً للترتيب التصاعدي التالى: الإحساس والظن والاستدلال الرياضى والعلم.

١- الإحساس:

هو إدراك عوارض الأجسام - وهو أول مراحل المعرفة، ولو صح زعم الهركليطيين أن الإحساس هو كل المعرفة لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهية الأشياء، ولصح قول بروتاغوراس إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً

ولكانت جميع الآراء صادقة على السواء: المتناقض منها والمتضاد، فيستحيل العمل والعلم، و لكنهما ممكنان فالقول مردود، وماذا يقول بروتاغوراس فيما يبدو للناس إنه الحق عن حوادث المستقبل فقد يؤكد شخص ما أنه سيكون وزيراً في العام المقبل وإذا به يستقبل عامه في غيابة السجن وإذن فما ظنه حقاً تبين أنه وهم باطل.

و الواقع أن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس، فلا يخلو إدراك كائناً من كان من عنصر خارج عن عمل الحواس، فإذا قلت مثلاً "هذه الورقة بيضاء فقد تظن أن هذا إدراك جاءك عن طريق الحواس وحدها ولكن الواقع أن فيه جانباً كبيراً من العقل، إن حاسة الإبصار قد نقلت إليك صورة معينة، فمن إدراك إنها ورقة وليست قطعة من الخشب أو النحاس أليس هذا الحكم بأنها ورقة نتيجة لعملية عقلية سريعة قارنت بها هذا الجسم الذي تراه بمجموعات الألوان التي في ذهنك، فلما رأيت فيه صفات الورق حكمت أنها ورقة؟ ألم تقم كذلك بإجراء مقارنة أخرى من حيث اللون، فقست هذا اللون المعين الذي ينقله إليك البصر بمعلوماتك السابقة عن الألوان، وحكمت آخر الأمر أنها بيضاء؟ إن هذه المقارنات السريعة لا بد منها قبل الحكم إنها عمليات عقلية محضة.

وخلاصة القول إن العلم لا يمكن أن تأتي به الحواس وحدها وإنما العلم هو حكم النفس على الإحساس، والعقل هو الأداة التي نستعين بها في الوصول إلى العلم وبالعقل يمتاز الإنسان عن الحيوان مع اشتراكهما في الإحساس.

٢- الظن:

إذا تعلق حكم النفس بموضوعات حسية متغيرة كان الحكم "ظناً" أي معرفة غير معلة، فلا يعلم للآخرين، لأن التعليم تبيان الأمور بعلمها، فليس الظن هو العلم الذي تتوق إليه النفس، إذ أنه قد يصدق تارة ويكذب طوراً والعلم صادق بالضرورة إذن موضوع الظن الوجود المتغير، وهو يقوم على التخمين، بينما موضع العلم الماهية الثابتة وهو قائم على البرهان، إلا أن الظن قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم.

٣- الاستدلال الرياضي:

وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الرياضيات (الحساب والهندسة والفلك والموسيقى) فإذا هذه العلوم ولو أن موضوعاتها حسية، إلا أن دراساتها تقوم على

تجريدها من الحس، فعلم الحساب مثلاً يعنى بالعدد لا بالمعدود فالعلوم الرياضية تضع أمام الفكر صوراً كلية ونسباً وقوانين تكرر في الجزئيات ويتم إدراك الموضوعات الرياضية بالاستدلال الرياضي الذي يقوم على المنهج الفرضي وهذه معرفة وسطى بين الظن والتعقل.

٤- العلم :

وهو المعرفة اليقينية، والذي يكفي نفسه ويصلح أساساً لغيره و موضوعاته المثل، أى المعقولات العليا، ويتم إدراك المثل عن طريق الجدل.

نظرية المثل :

انتهى سقراط إلى أن العلم الصحيح هو الإدراكات الكلية التى يصل إليها العقل بعد استعراض الجزئيات وجميع الصفات الجوهرية المشتركة بينهما واستبعاد الصفات العرضية التى تتصف بها بعض الجزئيات دون بعض.

ولكن سقراط حين قرر أن هذه الإدراكات الكلية التى يصل إليها الإنسان بعقله هى المعرفة الحقة، وقف عند الحد، ولم يقرر أن لها وجوداً خارجياً معيناً، فأتى أفلاطون وخطا بعد أستاذه خطوة انتهت به إلى نظريته في المثل، والتى سلم فيها مع سقراط صحة ما وصل إليه من أن العلم يقوم على الماهيات الكلية، إلا أن هذه الماهيات الذهنية أو المعانى الكلية لها وجود بالفعل يطابقها في العالم الخارجى أى أن لها حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان، فالإدراكات الكلية التى يصل إليها العقل هى أسماء لها مسميات في عالم واقعى هو عالم المثل.

ومادامت الإدراكات العقلية الكلية هى وحدها العلم الصحيح إذن فكل ما نحصل بواسطة الحواس باطل أو ما شبه باطل، فنحن ندرك عدداً عظيماً من الجياد بواسطة الحواس، ولكن العقل يقدم لنا صورة للفرس هى الإدراك الكلى للنوع بصفة عامة، فإذا كانت هذه الصورة الواحدة التى يكونها العقل هى وحدها الحق كانت كل الجياد التى رأيناها في الحياة العملية ظلاً للحقيقة لا الحقيقة نفسها.

ولا يقتصر الأمر على الأشياء المجسدة، بل يتناول كل ضروب المعرفة خذ الجمال مثلاً، فإن سألتك عن الجمال؟ فقد تشير إلى وردة قائلاً: إن في هذه لجمالاً، كما تقول ذلك في فتاة حسناء أو تقوله في منظر طبيعى أو في ليلة مقمرة. ولكن هذه كلها أشياء كثيرة يتمثل فيها الجمال، فإن كانت الوردة مثلاً هى الجمال امتنع

أن نقول ذلك فى أى شئ آخر، لأن الجمال شئ واحد فماذا عساه أن يكون؟ قد تعترض بأن ليس ثمت جمال واحد، وأنه متعدد يظهر فى الأشياء ولا يكون شيئاً بذاته ، ولكن ما الذى دعاك إلى القول: إن الوردة والفتاة والمنظر والليلة المقمرة تشترك جميعاً فى صفة واحدة هى الجمال؟ أليس ذلك دليلاً على أنك وجدت وجهها للشبه بينها؟ ومن ادراك بهذا الشبه؟ أنها ليست العين، لأن البصر لا يدل على أن الوردة تشبه فى منظرها الليلة المقمرة هذا فضلاً عن أن التشابه بين الأشياء لا يعلم إلا بالمقارنة، والمقارنة لا تكون بالحواس، إذن لابد أن يكون فى ذهنك فكرة عن الجمال فتعلم مقدار مالها من الجمال.

هذه الفكرة عن الجمال هى الفكرة عن شئ واحد فأما أن يكون لها وجود فى الخارج تطابقه أو لا يكون، فإن لم يكن فهى إذن من انتحال الخيال وأحكامه الشخصية ونكون قد عدنا إلى الوراء حيث الفلسفة السوفسطائية التى تقرر أن الإنسان هو مقياس كل شئ. فلم يبق إلا أن نسلم أن فكرة الجمال الموجودة فى العقل إنما تطابق شيئاً واحداً فى الخارج هو الجمال بالذات المستقل عن عقل الإنسان.

وما قيل عن الجمال ينسحب أيضاً على العدل والخير والبياض والسواد وسائر الصفات الكلية فإن لكل منها حقيقة خارجية، وهى التى يسميها أفلاطون بالمثل Ideas وهى مبادئ عامة مجردة أبدية كاملة لا يحددها زمان ولا مكان وكل مثال منها وحدة لا تتعدد وإنما الذى يتعدد أفرادها، فالمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح للمثال، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى الذى يحاكيه.

ولا تقتصر المثل على الأشياء العقلية كالخير والجمال والعدل والأجسام كالفرس والشجرة والنهر، والصفات كالبياض والسواد، ولكنها تتناول كذلك الأشياء المصنوعة فهذه المقاعد والموائد والملابس لها مثل أيضاً، بل أن هنالك مثلاً للقبح والظلم ومثلاً لصنوف الأقدار.

وليست المثل وحدات منعزلة، ولكنها أعضاء فى كل واحد، أى أنها فى مجموعها تكون كلاً ذا أجزاء، وكل هذه الأجزاء متصل بعضها ببعض فكما أن المثال الواحد يطبق على جزئيات كثيرة من الأشياء المحسة يكون هو بينها العنصر المشترك، كذلك يكون فوق كل طائفة من المثل الدنيا تشترك فى صفة ما مثال أعلى منها، وهذا المثال الأعلى نفسه يكون فوقه مضافاً إليه ما يشبهه من المثل مثال أعلى،

وهكذا دواليك، فمثال البياض و مثال الزرقة يشملها كلها مثال اللون، ومثال الحلاوة ومثال المرارة تنطوي تحت مثال الطعم ثم تنطوي، مثال اللون والطعم وما إليها تحت مثال أعلى منها هو مثال الكيف وهكذا تظل تتدرج في العلو حتى يتكون لديك هرم وفي قمته المثال الأعلى الذي يفوق كل ماعداه من المثل، وهو حقيقة الوجود المجردة التي وجدت بنفسها ثم صدرت عنها سائر المثل، بل الكون كله، ذلك هو مثال الخير أساس كل المثل وماعداه مؤسس، ومشتق منه.

أسطورة الكهف:

هذا العالم المعقول مثلنا معه كمثل أناس وضعوا منذ نعومة أظفارهم في مسكن تحت الأرض في شكل كهف تطل فتحته على النور ويلبها ممر يوصل إلى الكهف، هناك ظل هؤلاء الناس منذ طفولتهم وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك في أماكنهم، ولا رؤية أى شئ سوى ما يقع أمام أنظارهم، ومن وراءهم تضيئ نار اشتعلت عن بعد في موضع عال، وبين النار والسجناء طريق مرتفع، ولتتخيل على طول هذا الطريق جداراً صغيراً، متشابهاً لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة، والتي تخفى اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم.

ولنتصور على طول الجدار الصغير رجالاً يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية التي تعلو الجدار وتعلو أشكالاً للناس والحيوانات وغيرها صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد أنهم ليسبهونها، ذلك أن السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئاً غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف، وكذلك لا يرون من الأشياء التي تمر أمامهم إلا القليل، إن هؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شئ إلا ظلال الأشياء المصنوعة.

ولنتأمل ما الذى سيحدث إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم فلنفرض إننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء وأرغمناه على أن ينهض فجأة ويدير رأسه، ويسير رافعا عينيه نحو النور، عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له، وسوف ينبهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل، ولنفرض أيضاً أننا أريناه مختلف الأشياء التي تمر أمامه ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا أن يذكر لنا ما هي، ألا تظنه سيشعر بالحيرة ويعتقد أن الأشياء التي كان يراها

من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها له الآن؟ وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار ألا تظن أن عينيه ستؤلمانه، وأنه سيحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التي يمكنه رؤيتها بسهولة والتي يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التي نريه إياها الآن؟ إنه يحتاج في الواقع إلى التعود تدريجياً قبل أن يرى الأشياء، في ذلك العالم الأعلى، ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى في الظلام ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على الماء، ثم الأشياء ذاتها، وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر فيكون تأمل الأجرام السماوية ذاتها في الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها في النهار، وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس في ذاتها، وفي موضعها الخاص وبعد ذلك سيبدأ في استنتاج أن الشمس هي أصل الفصول والسنين وأنها تتحكم في كل ما في العالم المنظور، وإنها علة كل ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف.

فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك إلى مسكنه القديم، وما كان يعدده حكمة وإلى رفاقه السجناء، ألا تظنه سيغضب لذلك التغير الذي طرأ عليه ويرثي لحالهم؟ ألن يفضل ألف مرة هذه الحالة التي وصل إليها على أن يعود إلى أوهامه القديمة أو العيش كما كان يعيش من قبل؟

إن الكهف في هذه الأسطورة يرمز إلى العالم المحسوس وإدراك الأشباح المعرفة الحسية، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل، والأشياء المرئية في الليل أو في الماء الأنواع والأجناس والأشكال، أي الأمور الدائمة في هذه الدنيا، والأشياء الحقيقية المثل والنار ضوء الشمس، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال.

ولكن ما علاقة مثال الخير الذي قال عنه أفلاطون "أنه أساس كل المثل" بالاله في المذهب الأفلاطوني؟ إننا إذا تتبعنا رأي أفلاطون في الله نراه يعبر عن الله تارة بصيغة المفرد وطوراً بصيغة الجمع، ويتردد في تعبيراته بين التوحيد والتعدد لأنه يذكر أحياناً ما يفهم منه أن هناك آلهة متعددة ويقول بعد ذلك أن هنالك خالقاً أعلى يدبر العالم ويحكمه، ولكن ما علاقة هذا الإله الأعلى بالمثل وبخاصة مثال الخير؟

إنها مسألة غامضة، والجواب عن هذا السؤال لم يتضح من كلام أفلاطون وضوحاً تاماً لأنه استعمل في الكلام طريقة ميثولوجية، ومن ثم أخذ الشراح يفرضون

الفروض لشرح هذه العلاقة، وملخص ما قالوا إن هذه العلاقة لا تخلو من أمور ثلاثة لم يسلم كل منها من الاعتراض: فقد نقول إن الله خالق المثل بما فيها مثال الخير وهذا الفرض الأول يهدم نظرية المثل من أساسها، لأنها مؤسسة على أن المثل قديمة لم يخلقها خالق، ولا تدين بوجودها لشيء آخر وقد نقول إن مثال الخير، أوجد الله، وهذا الفرض الثانى يحط من شأن الإله ويجعله مخلوقاً، والفرض الثالث أنه أزلى أبدي وهو يتعاون مع مثال الخير على تدبير هذا العالم، وهذا يجعل مذهب أفلاطون ثانوياً تافهاً. ولما رأى بعض الشراح عقم هذه الفروض فرضوا فرضاً آخر وهو أن الله ومثال الخير كلمتان مترادفتان استعملهما أفلاطون للدلالة على معنى واحد.

نظرية التذكر:

ولكن كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر؟ إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير فحينما تعرض لنا مسألة نقع في حيرة ونشعر بالجهل، ثم يتبين لنا "ظن صادق" يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص، أى بجدل باطن، أو بالأسئلة المرتبة التى يلقيها علينا ذو علم وما علينا إلا أن نجرب الأمر فى فتى لم يتلق الهندسة، نجده يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم، فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقيها لنا أحد، فلا بد أن تكون النفس قد اكتسبتها فى حياة سابقة على الحياة الراهنة وكان أفلاطون يعتقد أن نفس الإنسان قبل ولادته واتصالها بالبدن كانت مجردة عن الأجساد، وكانت تعيش فى عالم المثل فى صحبة الآلهة تتأمل وتشاهد فيما وراء السماء موجودات ليست بذات لون ولا شكل، ثم ارتكبت إثماً، فهبطت إلى البدن، وحلت بالجسم، وانغمست فى عالم الحس، ونسيت عالم المثل فإذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل فإذاً "العلم تذكر والجهل نسيان" هكذا أعلن أفلاطون فى محاوره مينون.

وعلى هذا الأساس تستند نظرية الحب الأفلاطونى، فإذا وقع النظر على شئ جميل تذكرت النفس مثال الخير الذى كانت تعيش فى صحبته، لأن هذا الجميل صورة من ذلك المثال، وهذا هو السبب فيما نشاهد من وله وهيام ونحو ذلك من عواطف حادة مما يصاحب النظر إلى الجميل، وهذا الحب للصورة

الجميلة هو أول خطوة في الحب تتدرج منها النفس إلى درجات أرقى، فتتدرج من حب الصورة الجميلة إلى حب العلوم الجميلة إلى حب عالم المثل بأسره، وأخيراً الفلسفة (حب الحكمة).

فحب الفلسفة هو غاية الغايات، هو الغاية التي ليس وراءها غاية ومن ثم كان أفلاطون يرى أن من المستحيل الإجابة عن سؤال "ما فائدة الفلسفة؟" ويرى أن السؤال نفسه فاسد، لأن فائدة الشيء إنما تظهر بما هو غاية له ففائدة المال تظهر في الأشياء التي يعد المال وسيلة إليها، فإذا سألت ما فائدة الفلسفة؟ فمعنى ذلك أن الفلسفة وسيلة لشيء آخر، وهذا قلب لوضع الأشياء فليست الفلسفة وسيلة لشيء آخر، وإنما كل شيء وسيلة للفلسفة.

نظرية الوجود:

أ- نظرية الوجود لدى أفلاطون مماثلة لنظريته في المعرفة من حيث أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول، ويضع أفلاطون في قمة الوجود الله، ويبرهن على وجوده في محاوره طيماوس من جهتين: جهة الحركة وجهة النظام: فمن الجهة الأولى يقرر أن الحركات سبع: حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار والعكس ومن أمام إلى خلف والعكس، ومن أعلى إلى أسفل والعكس. وحركة العالم الدائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الله الذي أعطى العالم حركته الدائرية على نفسه، وحرمة الحركات الست الأخرى.

ومن الجهة الثانية يقول أفلاطون إن العالم آية فنية غاية في الجمال ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيما بين الأشياء نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير، ورتب كل شيء عن قصد وحكمة.

وبعد أفلاطون إنكار وجود الله أو إنكار عنايته بالعالم جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء، لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة فهو إذن إخلال بالنظام الإجتماعي.

وإله أفلاطون روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل كامل وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صورته هوميروس ومن حدا حدوه من الشعراء أما الشر الطبيعي فإن الله لم يردده، بل سمح

به فداء للخير الفائض العالى، إذ يستحيل أن يكون العالم الموضوع خيراً محضاً فيشابه نموذج الدائم، هو إذن ناقص، ولكنه أحسن عالم ممكن.

ب- ويرى أفلاطون أن هذا العالم الحسى صورة لعالم المثل، فكل شئ يحاول أن يحاكي مثاله ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ولكن كيف خرج عالم الحس من عالم المثل؟ لم يجب أفلاطون عن هذا السؤال إجابة صريحة، ولكنه سلك فى ذلك التعبير الشعرى الرمزى فى محاوره طيماوس. وطيماوس هو أحد الفيثاغوريين آثر أفلاطون أن يورد على لسانه قصة نشأة العالم حيث بين أن ثمت حقيقتين نهائيتين: الوجود المطلق والعدم المطلق، وبين هذا وذاك مرحلة متوسطة هى هذه الأشياء التى تقع تحت حواسنا لأنها تشارك المثل فى وجودها وتشارك المادة فى عدمها، فالشيء قبل أن يصاغ على صورة مثاله كان مادة لا صفة لها ولا شكل، وإذا خلت المادة من صفاتها وشكلها أضحت لا شئ ولما بدأ ذلك الشيء المعين ينتزع نفسه من المادة الغفل التى هى فى حكم العدم وينطبع على نسق مثاله، أخذت من تميزه بعض الصفات فاكسب بذلك حقيقة الوجود ولذا كانت الأشياء المحسوسة أنصاف حقائق، فلا هى مجردة كالمثل فتكون حقيقة مطلقة، ولا هى مادة خالصة خلو من صور المثل خلواً تاماً فتكون عدماً مطلقاً، بل هى تجمع بين الوجود والعدم.

ولكن كيف انطبعت صور المثل على كتلة المادة حتى خرجت تلك الأشياء واتخذت أشكالها المعروفة؟ قال أفلاطون إن ثمت خالقاً ومدبراً للعالم، قام بما يقوم به الفنان حين ينحت من المادة تمثالاً على صورة معينة فى ذهنه، رأى الله الصانع مثلاً مجردة من ناحية، ومادة لا شكل لها ولا صفة من ناحية أخرى، فتولى تشكيل المادة على صورة المثل، وبذلك وجدت الأشياء. وكان أول ما صنع الله نفساً لعالمنا هذا، هى للعالم، بمثابة نفس الإنسان التى تقوم بتدبير بدنه، وهذه النفس العالمية غير مادية، سابقة على الوجود الحسى للعالم، صنعها الله من الجوهر الإلهى البسيط، والجوهر الطبيعى المنقسم ومزاج من الاثنين، فكانت غلافاً مستديراً للعالم تحويه من كل جانب وتتحرك حركة دائرية، وتحرك الباقي، وتدرك المحسوس المقسم، والمعقول البسيط، وتتفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية، تملك أن تخالف قانون العقل، فتصير شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فتنزل النكبات بالعالم. أما جسم العالم فهو واحد، له نفس واحدة، لأن صانعه واحد

ونموذجه واحد، وهو كل محدود وليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده، فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض، وهو كروى، لأن الدائرة أكمل الأشياء، متجانس، يدور على نفسه فى مكانه. تكون من العناصر الأربعة، ولكنها لم تكن كذلك منذ البدء، وإنما كان العالم فى الأصل "مادة رخوة" أى غير معينة، وعندما شرع الله فى تركيب العالم أخذ ناراً ليحعله مرثياً، و تراباً ليحعله ملموساً، ووضع الماء و الهواء فى الوسط. ج- وكان أفلاطون يرى أن حقيقة الإنسان هى النفس، وقد رأينا فى نظريته فى التذكر إنها تتضمن القول أن النفس الإنسانية كانت موجودة فى صورة مجردة قبل اتصالها بالبدن.

ويتردد أفلاطون بصدد تصوره لطبيعة النفس الإنسانية بين موقفين فهو فى بعض كتبه يقرر أن فى النفس ثلاث قوى: شهوانية، وغضبية، وعاقلة، وفى كتب أخرى كطيمائوس يضع فى الإنسان ثلاث أنفس مستقلة، ويعين لكل منها موضعاً فى البدن.

أما مسألة خلود النفس فقد اختصها بقسط كبير من عنايته فى جميع كتبه، فضلاً عن أنه خصص لها محاوره بأسرها فى فيدون.

ولا شك أن لآراء أفلاطون الأخلاقية والسياسية مكانة كبرى، وآثاراً عظيمة. هذا هو أفلاطون أول فيلسوف يقدم مذهباً فلسفياً متكاملاً جامعاً جميع مباحث الفلسفة من الوجود (الله - العالم - الإنسان) إلى المعرفة، ثم الأخلاق والسياسة وفلسفة الجمال وبذلك بلغ أفلاطون بالفلسفة قمة ما بلغت الحضارة الإغريقية، لا ينافسه فى ذلك إلا تلميذه أرسطو.

أرسطوطاليس ARSTOTLE

(٣٨٤-٣٢٢)

تقاس عظمة المفكر بمدى أصالته من جهة و بسيادته على اللاحقين عليه من جهة أخرى، وبهذا المقياس يقف أرسطو عملاقاً فى تاريخ الفلسفة، ويمثل ذروة سنام الفكر اليونانى، إلا أن آثاره السلبية على الحضارة الإنسانية من بعده لا تقل عن فضله عليها، ولو أن تبة سيئاته تقع على عاتق من جاءوا بعده أكثر مما تقع على عاتقه هو، فقد جاء فى الفترة المتميزة بالأصالة من تاريخ الفكر اليونانى، ثم مضى

بعد موته ألفا عام قبل أن ينجب العالم فيلسوفاً يمكن أن يدنو منه في مكانته، وفي أواخر هذه الحقبة الطويلة كان نفوذه قد بات في العلم وفي الفلسفة على السواء عقبة كؤوداً في سبيل التقدم.

حياته:

ولد أرسطو على الأرجح عام ٣٨٤ ق.م. في أسطاغيرا Stagirus وهي مدينة في بلاد مقدونيا ومرفأً على بحر إيجه.

وكان أبوه تيقوماخس Nicomachus قد ورث منصب طبيب الأسرة لملك مقدونيا. توفي والده و ما يزال أرسطو صغيراً، فلم يأخذ عنه علماً، وفي نحو الثامنة عشر من عمره أرسله ولي أمره إلى أثينا حيث التحق بالأكاديمية، فأظهر نبوغاً وتوقفاً على زملائه فسماه أفلاطون "العقل" ولبت في الأكاديمية ما يقرب من عشرين عاماً، وظل وفيماً لأستاذه، ولما توفي أفلاطون سنة ٣٤٧ انتخب ابن أخيه سيسيبوس Speusippus رئيساً للأكاديمية، فترك أرسطو أثينا وأنفق حيناً من الدهر مرتحلاً، وتزوج من فتاة إما كانت أخت طاغية يدعى هرمياس أو بنت أخته (ويقال أنها أيضاً كانت أما بنت هرمياس أو معشوقته وكلا الروايتين مرفوضة لأنه كان خصباً). وكان هرمياس تلميذاً لأفلاطون مع أرسطو فحظى لديه بمنزلة عالية، ثم ماتت زوجة أرسطو فتزوج بعدها بأخرى أنجبت له نيقوماخس.

وتلقى أرسطو دعوة من فيليب المقدوني ليتولى تربية ابنه الإسكندر الأكبر الذي كان عمره إذ ذاك ثلاثة عشر عاماً فأعلن أبوه أنه قد بلغ رشده وعينه وصياً على العرش في أثناء غياب فيليب، ولما ناهز العشرين نودي به ملكاً بعد اغتيال أبيه فيليب واختلف المؤرخون فيما بينهم حول مسألة مدى تأثير الإسكندر بتعاليم أرسطو.

وعاد أرسطو إلى أثينا، وعاش فيها بين عامي ٣٣٥، ٣٢٣ وخلال هذه الأعوام الاثني عشر أسس مدرسته في ملعب رياضي يدعى لوقيون Lyceum فعرفت بهذا الاسم، وفي اللقيون كتب معظم كتبه، وكان يلقي دروسه على تلاميذه وهو يتمشى وهم يسرون حوله فلقب لذلك أتباعه بالمشائين Peripatetics وبعد موت الإسكندر عام ٣٢٣ م في بابل وسط انتصاراته وقعت حكومة أثينا في يد أعداء المقدونيين - وكان أرسطو من أنصار المقدونيين - فدبر له أعداؤه تهمة الإلحاد،

فخاف الاضطهاد وكره أن يفعل به أهل أثينا ما فعلوه بسقراط، ففر هارباً إلى مدينة خلسيس Chalcis حيث مات بها و عمره ٦٣ عاماً.

كتب أرسطو مصنفات عديدة فأما مصنفات الشباب فقد ضاعت جميعاً وكل ما نعرفه عنها مستمد من قوائم أوردتها المؤرخون القدماء، وهى محاورات على الطريقة الأفلاطونية، أما مصنفات الكهولة فقد حفظ لنا معظمها وليس للحوار أثر فيها، فلقد كان أرسطو أول من كتب كما يكتب الأستاذ، فترى رسائله منسقة الأجزاء وأبحاثه مقسمة أبواباً، فهو معلم محترف، وتآليفه نقدية فيها عناية وثبات وليس فيها أثر للحماسة، إذ لم يكن أرسطو بالرجل ذى العاطفة الحادة.

تصنيفه للعلوم:

كان أرسطو أول من نظر إلى العلم فى مجموعه، ووضع مبادئ تصنيف العلوم يتمثل فى مجموعة كتبه، فالعلم عنده ينقسم إلى قسمين كبيرين نظرى وعملى بحسب الغاية التى يرمى إليها كل منهما.

فالعلم النظرى ينتهى إلى مجرد المعرفة فحسب، ويقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث جهات: من حيث هو متحرك ومحسوس، وهذا هو العلم الطبيعى، ومن حيث هو مقدار وعدد، وهذا هو العلم الرياضى، ومن حيث هو وجود بالإطلاق وهذا هو ما بعد الطبيعة.

أما العلم العملى فالمعرفة فيه تستهدف غاية عملية هى تدبير الأفعال الإنسانية و يدبر العلم العملى أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواح: فى شخصه وهو الأخلاق وفى الأسرة وهو تدبير المنزل وفى الدولة وهو السياسة.

والعلم النظرى أشرف لأن كمال العقل اسمى قوى الإنسان، لأنه العلم للعلم لا لغرض آخر يرمى إليه، وأشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبعده من المادة.

ولم يدخل أرسطو المنطق فى تصنيف العلوم الفلسفية، ولم يتعرض لمسألة مكانة المنطق من الفلسفة، إنما تركها معلقة حتى جاء الإسكندر الأفردويسى فأطلق على مجموعة كتب أرسطو المنطقية اسم الأروجانون ORGANON أى الآلة فاعتبر المنطق فى نظر المشائين آلة للفلسفة أو أداة لها وليس جزءاً منها.

فلسفته الطبيعية:

١- العلم الطبيعي وأقسامه:

الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الدهن، فإنه من العبث أن نتصور الإنسان مجرداً عن اللحم، والعظم، وهكذا سائر الأجسام الطبيعية لا يمكن تصورها إلا في المادة التي تلائمها، وكل ما هو مادي فهو متحرك، إذن فموضوع العلم الطبيعي هو الوجود المحسوس المتحرك.

والحركة على أنواع، ومن أجل تعيين هذه الأنواع ينبغي الرجوع إلى معنى أعم من الحركة وهو التغير أو الصيرورة، وكل تغير فهو من طرف إلى طرف ضده وعلى ذلك فالتغير من اللا وجود إلى الوجود ويسمى كونا ومن الوجود إلى اللا وجود ويسمى فسادا. الكون والفساد آنيان لأنه لا وسط بين طرفيهما، والحركة متدرجة في الزمان.

ويتحرك الشيء حركات مختلفة، لكن لا من حيث الجوهر، فإن الجوهر عرضة للكون والفساد ليس غير، ولا من حيث جميع المقولات الأخرى، بل من حيث بعضها فإن الإضافة لا وجود لها بذاتها، وإنما توجد بطرفيها فتغيرها تابع لتغيرهما والفعل والانفعال هما تغير ولا تغير للتغير، والزمان مقياس الحركة، فليس هو الذي يتحرك، يبقى أن الحركة تحدث في ثلاث مقولات هي الكيفية والكمية والمكان "نقلة". وفي هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من ضد إلى ضد والنقلة شرط الحركتين الأخرتين، إذ لا بد فيهما من تماس المحرك والمتحرك، ولا بد لتمامهما، والنمو والنقصان حركة الجسم الحي، فهو يبدأ صغيراً فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له حسب طبيعته، ثم يعتريه الذبول.

٢- تجوهر الأجسام الطبيعية:

العلم إنما هو معرفة العلل والمبادئ، وقد تعددت الآراء في المبادئ الطبيعية فمن الفلاسفة من وضع مبدأ واحداً ثابتاً مثل بارميندس ومليسوس ومنهم من وضع مبدأ واحداً متحركاً: ماء أو هواء أو نار وهم طاليس وأنكسيمانس وهرقليطس ومنهم من قال بمبادئ عدة متناهية العدد مثل أنبادوقليس ومن قال بمبادئ عدة غير متناهية العدد، وهم طائفتان واحدة ذهبت إلى أن هذه المبادئ

متفقة جنساً مختلفة شكلاً مثل لوقيبوس وديمقريطس وطائفة أخرى ذهبت إلى أن المبادئ متباينة مثل أنكسيمندريس وأنكساغوراس.

وبعد أن يستعرض أرسطو اتجاهات الفلاسفة السابقين يأخذ في تفنيدها فيبين أن رأى بارميندس يتضمن إنكاراً للعلم الطبيعي، إذ أن الأجسام الطبيعية متميزة ومتغيرة، وهو يجعل الطبيعة كلها واحداً ساكناً، فهو لم يفتن إلى أن الوجود يقال على أنحاء المقولات العشر لا على نحو واحد. وأن كل مقالة تقال كذلك على أنحاء فيقال جوهر للإنسان والفرس والنفس ويقال كيفية للأبيض والحر وما أشبه فعبارة بارميندس "كل ما خلا الوجود فهو لا وجود" غير صحيحة فإن ما خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلاً، فقد يكون وجوداً من وجه آخر أي عرضاً، أو جوهرًا آخر، وإذن ليس يلزم أنه لا شيء.

وأما آراء الطبيعيين فلا تثبت للنقد كذلك، فإن تركيب الأجسام الطبيعية من مادة واحدة معينة يبطل تمايزها، ويجعلها متميزة بالعرض فقط من حيث الشكل والحجم في حين أن الملاحظة تدل على أن الاختلاف في العرض لا يحدث اختلافاً في الجوهر، وتركيب الجسم الطبيعي من عدة مواد كلها معينة ومجموعة بمقادير قد يعلل تميزه من غيره إلى حد ما، ولكنه يبطل وحدته، إذ أن ما هو مؤلف من عناصر معينة لا يمكن أن يكون واحداً في ذاته ما لم نفرض مبدأ يرد العناصر إلى الوحدة، وتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحي على الأقل، فإنه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه، وإنما هو واحد بشئ آخر غير الأجزاء، هي النفس.

فمن أجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها، يجب القول إن المبادئ ثلاثة فقط: ويتبين ذلك من النظر في التغير، فإنه يتقضى أولاً موضوعاً يتم فيه وثانياً كون هذا الموضوع غير معين في نفسه، وإلا لم يمكن أن يصير شيئاً آخر، وثالثاً ما يعين الموضوع بعد اللا تعيين: فالأول الهولي أو المادة الأولى والثاني العدم، والثالث الصورة.

فقبل التغير الشيء المتغير واحد بالعدد، ولكنه يحوى مبدأين أحدهما يبقى على الرغم من التغير، والآخر يحل ضده محله، ولا بد من مبدأ ثالث لا مكان للتغير، هو عدم الضد لقبول الآخر، وهي مبادئ بمعنى الكلمة أي إنها أولية لا مكونة

من أشياء أخرى، إلا أن الهيولى والصورة مبدأ الماهية، أما العدم فمبدأ بالعرض، أى نقطة نهاية صورة وبداية أخرى، وليس شيئاً ثالثاً محتوياً فى الجسم.

ولما كانت الهيولى موضوعاً غير معين فى نفسه فهى ليست ماهية ولا كمية ولا شيئاً داخلاً فى المقولات التى هى أقسام الوجود، ولكنها قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها، وإنما نضطر إلى وضعها، ونذكرها كما نذكر الخط شيئاً، بغير صورة لأنه يكون تارة فى صورة، وطوراً فى أخرى. وأما الصورة فهى التى تعطى الهيولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة، وباتحاد هذين المبدأين يتكون كائن واحد فإن كلا منهما ناقص فى ذاته مفتقر للآخر متمم له، فهما يتميزان بالفكر ولا انفصالان فى الحقيقة، فلا توجد الهيولى مفارقة، ولكنها دائماً متحدة بصورة، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة وهنالك صور مفارقة أصلاً، هى الله والعقول محركة الكواكب، وما خلا هذه الصور فليست المعقولات قائمة بأنفسها كما ذهب إلى ذلك أفلاطون، كما أن الجسم الطبيعى موجود حقيقى، وهو واحد بوحدة حقيقية.

ولكن كيف يتميز العلم الطبيعى عن العلم الرياضى؟ عرفنا أن موضوع الأجسام الطبيعية، هو الحيوانات وأعضاؤها، والنباتات، والعناصر، أى الأشياء المادية، ولكن العلم الرياضى يبحث فى السطوح والحجوم والخطوط والنقط، وهى متحققة فى الأجسام الطبيعية: فكيف يتميز العلمان؟ أنهما يتميزان بأن الرياضى يفحص عن موضوعاته مجردة عن الجسم الطبيعى وحركاته وكيفياته المحسوسة، من صلابته وليونة أو حرارة وبرودة أو ما شابه ذلك. ولا يحتمل هذا التجريد أى خطأ من حيث أن العقل يدرك أن التجريد فعله الخاص، وإنما الخطأ فى محاولة أفلاطون أن يجرد عن المادة أشياء مادية بالذات مثل اللحم والعظم والإنسان والشجر وغير ذلك من الأشياء التى لا يمكن دراستها إلا فى المادة، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الأنف، بينما المنحنى مثلاً لا تدخل فيه مادة بالذات، فالعلم الرياضى يستبقى المادة المعقولة التى هى امتداد فحسب، بصرف النظر عن المادة المحسوسة الواقعة فى الحركة، والعلم الطبيعى ينظر فى المادة والصورة جميعاً غير منفصلين، أما الصور المفارقة فدراستها من شأن الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة.

والعلل عند أرسطو أربع، عرفنا أن الهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكونان منهما الشيء ويعلم بهما، كما يتكون التمثال من النحاس وصورة أبولون، على أن العلة تقال أيضاً على نحوين آخرين: الواحد ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون،

والثاني الغاية التي تقصد إليها الحركة، فتكون العلة أربعاً: علة مادية وصورية وفاعلية وغائية، يعنى العلم الطبيعي بها جميعاً.

٣- قدم العالم و الحركة:

كان أرسطو يعتقد بقدم العالم و قدم الحركة، وله فى ذلك حجج عديدة، أهمها حجة تتلخص فيما يأتى: العلة الأولى ثابتة هى هى دائماً لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول، فلو فرضنا وقتاً لم تكن فيه حركة، لزم عن هذا الفرض أن لا تكون حركة أبداً لقد ظن أنكساغوراس أن العقل ظل ساكناً زمنياً لا متناهيّاً ثم حرك الأشياء، ولكن هذا الظن يضيف التغير للعلة الأولى، هذا محال ثم لا يبين المرجح لتدخلها لا فى نفسها ولا فى وقت آخر دون آخر من أوقات الزمان المتجانس. وقد تخيل انبادوقليس أن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون يليه دور حركة وهكذا إلى غير نهاية، ولكن هذا التصور لا يقوم على أساس فما دم مبدأ الحركة واحداً ثابتاً فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط.

ويمكن الرد على هذه الحجة بأن القول بحدوث العالم لا يعنى أن مرجحاً قد استجد، وإنما هو يتفق مع ثبات العلة الأولى، ويعنى أن أرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم فى الزمان، فلما كان العالم، لم يحدث تغير فى العلة من حيث أن الإرادة قديمة و أن مفعولها المتعلق بالزمان، فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول.

٤- النفس:

النفس للجسم الحى بمثابة الصورة الطبيعية لغير الحى، أى إنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها، فعلم النفس جزء من العلم الطبيعى، لأن موضوعه مركب من مادة وصورة، وهو أشرف جزء. ونحن لا ندرك النفس فى ذاتها فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية، وهذه الظواهر إذ ترتب ترتيباً علمياً نعرفنا بمصادرها المباشرة وهى القوى النفسية، وهذه نعرفنا بالنفس.

ويقرر أرسطو أن الانفعالات (مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والمحبة) لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها، ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم والدليل على ذلك أنه فى نفس الوقت الذى يحدث فيه انفعال نفس يحدث تغير فى الجسم، والدليل على ذلك أن المرء قد يعرض له ما هو خليق أن يشعره بالخوف أو بالغضب فلا يخاف ولا يغضب، ثم تجده أحياناً أخرى يهتاج لأهون

الأسباب لأن جسمه مهتاج أو مجهد والدليل الثالث أنه يمكن استشعار الخوف دون أى سبب خارجي مثلما نرى عند العصبيين، فإن الهم والجزع ناشنان عندهم من اختلال الجسم، فإذا كان الأمر كذلك فينبغي القول إن الانفعالات صور متحققة في مادة، ويجب أن يشتمل حدها على العنصرين، فلا يقال مثلاً على طريقة الجدليين: إن الغضب شهوة الانتقام، ولا على الطريقة المألوفة عند الطبيعيين: إن الغضب غليان الدم حول القلب، بل يجمع بين الحدين فيقال الغضب توارد الدم إلى القلب مع شهوة الانتقام، وعلى ذلك فليس التعبير الصحيح أن يقال أن النفس تخاف أو تغضب، بل إن الإنسان يغضب أو يخاف بالنفس فأرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد متحدين اتحاد الهولي والصورة، لا جوهرين تامين كما يفعل أفلاطون.

ولقد ذهب أفلاطون إلى أن للإنسان نفوساً ثلاث، ويرفض أرسطو مذهب أستاذه لأنه يهدم وحده الحي، فإن الحي لا يستمد وحدته من الجسم، والجسم مفتر بطبعه لمبدأ يردده واحداً، فالنفس عند أرسطو واحدة، وهي كلها في الجسم كله يقابل أفعالها المتعددة قوى فيها متعددة. ويقدم أرسطو تعريفين للنفس: أولهما أنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي" وهو يعنى بقوله "كمال أول" أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول، أما الأفعال الثانية فهي تصدر عن المركب بفضل النفس، وبقوله "لجسم طبيعي" أي، الجسم الحي يختلف عن الجسم الصناعي، وبقوله "آلي" أنه مؤلف من آلات أي أعضاء، أما التعريف الثاني فهو يستند إلى أنحاء الحياة، فيعرف النفس بأنها "ما تحيا وتحس وتنتقل في المكان وتعقل" وهذا تعريف بالمعلولات الصادرة عن النفس.

ما بعد الطبيعة :

أو الفلسفة الأولى، وهو أعلى العلوم النظرية، وهو يدرس الوجود بما هو وجود، ومحمولاته الجوهرية، بينما سائر العلوم يتقطع كل منها جزءاً من الوجود ويبحث في محمولات هذا الجزء فقط، وهو أيضاً العلم الإلهي لأنه يبحث في الله الموجود الأول والعلة الأولى، كما أنه يدرس أيضاً المبادئ الكلية التي تعم جميع الموجودات:

١- الجوهر:

موضوع الفلسفة الأولى الوجود الثابت، والجوهر أحق المقولات باسم الوجود، أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات لأنها حالات للجوهر وهو سابق عليها فإنها تقوم به، وهو يتقوم بذاته فالجوهر هو الشيء بمقولاته ويقال الجوهر على الهيولى موضوع الصورة، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض وعلى المركب من الصورة والهيولى.

أما الجواهر الثوانى (الأجناس والأنواع) فهي معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأنفسها كما ذهب أفلاطون، ولقد أفاض أرسطو فى نقد نظرية المثل، وفندها على النحو التالى:

١- إن نظرية المثل لأفلاطون لا توضح لنا مشكلة كيف نشأ هذا العالم مع أن هذه أهم مسألة فى نظر الفلسفة، فإذا سلمنا أن هناك مثلاً، فكيف نشأت عنه الأشياء البيضاء؟ لا يمكننا أن نفهم هذا من كلام أفلاطون ولا يمكننا أن نفهم العلاقة بين المثل وأشياءه، ويقول إن هذه الأشياء صورة للمثال وأن المثال "يشاركها فى الوجود" ولكن هذه العبارة على حد قول أرسطو عبارة شعرية لا توضح العلاقة، ولا تبين أساس الوجود.

٢- هب أن هذه الأشياء وضحت بنظرية المثل، فأفلاطون يرى أن المثل ثابتة على حال لا تتغير، وأنها ساكنة غير متحركة، وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون صورها (وهى الأشياء) كمثالها ثابتة ساكنة، ولكننا نرى العالم متغيراً متحركاً، فالأشياء تترقى وتنحط ولا تستقر على حال، فلم تتغير هذه الصور مع أن أصلها (وهو المثال) ثابت لا يتغير؟

٣- أن الوجود مملوء بأشياء كثيرة، ومهمة الفلسفة أن تبين لنا كيف وجدت هذه الأشياء، ونظرية أفلاطون لا تبين لنا أن وراء هذه الأشياء عالماً آخر هو عالم المثل، وهذا الذى فعله أفلاطون ضاعف الموجودات ولم يعن على حلها، بل زاد الارتباك فى منشئها فقال أرسطو: إن مثل أفلاطون فى هذا كممثل شخص تعذر عليه أن يعد كمية من الأشياء فضاعف عددها ليسهل عليه عددها.

٤- يرى أفلاطون أن المثل لا تدرك بالحس، والحق أنها تدرك بالحس فهو فى الحقيقة يأخذ الأشياء التى تدرك بالحس ويعممها ويسميتها ثابتة لا تحس، فلا فرق

فى الحقيقة بين الفرس ومثال الفرس، أو الإنسان ومثال الإنسان إلا التخصيص وليست المثل إلا الأشياء المحسوسة مجردة، وقد شبه أرسطو ذلك بالآلهة المجسمة فى بعض الديانات "فكما أن الآلهة عندهم ليس إلا أناس مؤلهة، فكذلك أن الأشياء صورة من المثل، والحق - بعد الذى شرحناه - أن المثل صورة من الأشياء.

٥- وقد أبطل أرسطو نظرية المثل بما أسماه "الإنسان الثالث" ذلك أن المثال يشرح القدر المشترك بين الأشياء، فكلما كان هناك قدر مشترك كان هناك مثال فهناك قدر مشترك بين الناس كلهم لذلك كان لهم مثال هو مثال الإنسان، ولكن هناك قدر مشترك بين الفرد من الناس وبين مثال الإنسان، فيجب أن يكون لذلك مثال يشرحه، وهذا هو ما سماه "الإنسان الثالث"، وهناك كذلك قدر مشترك بين هذا الإنسان الثالث والفرد من الناس، فيجب أن يكون له كذلك مثال، وهكذا إلى ما لا نهاية، هو محال.

٦- وأخيراً فإن المثل على رأى أفلاطون ماهية الأشياء، وماهية الأشياء يجب أن تكون فيها لا خارجاً عنها، ولكن أفلاطون فصل المثل عن الأشياء وجعلها عالماً مستقلاً وجعل لكل مثال وجوداً مستقلاً.

وبعد أن هدم أرسطو نظرية المثل انتقل إلى بيان أن الحقائق الكلية كالعدل والحرارة والبرودة وحقيقة الإنسان ليس لها وجود خارجى، وإنما الوجود فى الخارج هو المفردات كالشيء الحار والشيء البارد والأفراد من البشر، أما الحقائق الكلية فليس لها وجود إلا فى أذهاننا، فمثلاً حقيقة الإنسان هى القدر المشترك بين الناس كلهم، وهو الذى نسميه الإنسانية، والإنسانية لا توجد مستقلة وحدها وإنما فى الأفراد.

٢- القوة و الفعل:

يقسم أرسطو الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، ويبطل قول الفلاسفة الذين يدعون أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل وأن الذى لا يبنى ليس له قوة البناء، ولكنها للذى يبنى فى الوقت الذى يبنى، وله على هذه الدعوى ردود أربعة: الأول أن فن البناء مكتسب، وصاحبه يستطيع أن يبنى بعد أن يكون انقطع عن البناء، بخلاف الذى لم يتعلمه، فكيف اكتسب الفن وكيف استعادته؟

الثانى أن الحال كذلك فى القوى غير النطقية، فإن للمحسوس قوة التأثير فى الحاس وإلا وجب رد المحسوس إلى الحاس على مذهب بروتاغوراس، والثالث

أن إنكار القوة يلزم عنه وصف الإنسان الواحد بأنه أعمى وأصم مرات في اليوم، أي كلما انقطع عن الرؤية والسمع، والحقيقة أنه راء سامع تارة بالقوة وطوراً بالفعل، والرابع أن مالا قوة له فهو لا يفعل، وهؤلاء الفلاسفة ينتهون إلى إبطال الحركة والتغير من حيث أرادوا رفع التمييز بين القوة والفعل، والاقتصار على الفعل وحده.

ويمكن مقارنة القوة والفعل من حيث التقدم والتأخر، ومن حيث الحسن والقبح فمن الوجه الأول نجد من ناحية أن الفعل متقدم بالطبع على القوة، لأنه يدخل في حدها، إذ أن القوة الفعلية إنما هي قوة لأنها تستطيع أن تفعل، مثل قوة البناء وهي في الذي يستطيع البناء، وقوة الإبصار في الذي يستطيع الإبصار، وهكذا بحيث أن معرفة الفعل سابقة بالضرورة على معرفة القوة، مثل أن معرفة شجرة الزيتون سابقة على معرفة قدرة البذرة على إنتاجها، وأن رؤية البناء يبنى سابقة على معرفة قدرته على البناء وهكذا، فالفعل معقول بذاته، والقوة بالإضافة إليه. ونجد من ناحية أخرى أن الشيء الواحد الذي هو تارة بالقوة وتارة أخرى بالفعل، القوة فيه متقدمة على الفعل زمانياً، ولكن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق، لأن الشيء كان بالقوة قبل أن يوجد وخرج منها إلى الفعل بتأثير شيء بالفعل.

ومن الوجه الثاني الفعل أحسن من القوة عليه، لأن القوة ليست شيئاً معيناً وإنما هي قوة الضدين، فالفعل الحسن تعيين لحد وإبطال لآخر، والفعل القبيح أقبح من القوة عليه، والسبب واضح مما تقدم. وتقدم الفعل على القوة يبطل وجود مبدأ الشر في العالم قائم بذاته، لأن الشر يلزم عن القوة على ضدين أحدهما خير، فهو متأخر بالطبع عن القوة، وهو إذن في موجودات بالفعل تخالطها القوة وهي الموجودات الأرضية، أما الموجودات الدائمة، فلما كانت بالفعل وخلوا من القوة، فهي خلو من الشر فليس يوجد الشر بذاته (وفي هذا رد على ثنائية زرادشت وانبادوقليس).

٣- الإلهيات:

موضوع هذا العلم الجوهر، فينبغي "أن نبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك" أي قائم بذاته وهو أول الموجودات فيقول أرسطو "الجواهر أوائل الموجودات فلو كانت فاسدة لكانت الموجودات كلها فاسدة" ولكن الحركة الدائرية والزمان أبديان، والحركة عرض لجوهر والزمان مقياس الحركة إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة، هكذا يفتح أرسطو القول في إلهيات ما بعد الطبيعة.

ويقدم أرسطو دليلاً على وجود محرك أول (الله) لا يتحرك، فيذهب إلى أن كل ما هو متحرك فهو متحرك بشيء آخر. الأمر بين في الكائن الحي، وهو وإن كان يتحرك بذاته إلا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث أنه مؤلف من نفس

محركة وجسم متحرك، وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضاً، وللجسم أعضاء تتأثر من الخارج فتسخن أو تبرد، وترطب أو تيبس، ويحدث فيه عن كل ذلك حركات، والحي العارف يدرك الأشياء، فيحدث فيه عن هذا الإدراك نزوع وعن النزوع حركة في المكان، والأمر بين كذلك في غير الحي، أو هو أبين، فإن غير الحي متصل متجانس فلا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك، فإن تحرك كانت حركته بمحرك خارجي، وإذن فالقضية صادقة بالإطلاق. ولكن قولنا أن كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر، قد يعنى حركة مباشرة من المحرك أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك محرك أو أكثر مثل الحجر المتحرك بالعصا والعصا باليد، واليد بالإرادة ففي هذه الحالة الثانية المحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة، ويمتنع التداعي إلى غير نهاية في سلسلتها، فنصل إلى المحرك الأول المطلوب، فإن كان متحركاً فهو متحرك بذاته. وتوضح ضرورة تناهي عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدي من المحرك إلى المتحرك، بدل التأدي من المتحرك إلى المحرك، فإننا نرى حينئذ امتناع البلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية.

ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركاً بذاته كما سلمنا جديلاً، وإلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك، لأن شيئاً واحداً بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التي يحرك بها، كما أن الذي يعلم الهندسة لا يتعلمها في نفس الوقت فإن وجد فيه جزء تحرك فهذا الجزء هم المحرك الأول، أي أن المحرك الأول غير متحرك بالضرورة. وهكذا ننتهي إلى أن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة.

ولما كانت الحركة أزلية كان المحرك الأول أزلياً، وإذا كان هنالك حركات أزلية عدة، وجب القول بمحركين أوائل أزليين، وكان أرسطو يعتقد أنه توجد إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول حركات أخرى خاصة بالكواكب السيارة قد نصل في حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة، والعقيدة القديمة صادقة في نظر أرسطو إذ تقول إن الكواكب إلهية. أما العلاقة بين المحرك الأول وبين المحركين الآخرين فهي مسألة غامضة في الإلهيات الأرسطوطاليسية.

ولكى نتعرف على ماهية اله أرسطو نجده يتحدث عنه قائلاً:

١- إن المحرك الأول ليس جسماً.

٢- وأنه يحرك من حيث أنه علة غائية.

٣- وأنه معقول ومعشوق.

وبعد تاريخ الفلسفة بعد أرسطو تاريخ انحطاط سريع، ويرجع السبب في تدهور الفلسفة اليونانية بعد أرسطو إلى عوامل سياسية والاجتماعية، ذلك بأن الفلسفة ليست تنمو بمعزل عن الجوانب السياسية والاجتماعية والدينية والفنية للأمة، فالفلسفة والنظام السياسى والفن والدين والعلم كلها أشكال مختلفة تعبر بها الأمة عن حياتها الثقافية. وبلاد اليونان من عهد الاسكندر خضعت لسلطان مقدونيا، وطغت قوة المقدونيين على مدينة اليونان وسلبتها حريتها واستقلالها، فأصيبت بالهرم. ولم يمض زمن طويل حتى اكتسحها الرومان وصيروها ولاية من مملكتهم الواسعة. وكان من جراء ذلك أن الفلسفة اليونانية أصيبت بالشيخوخة كذلك فالروح العلمية الخالصة، والبحث والاهتمام بالحقيقة للحقيقة لم نره بعد أرسطو، وأصبح الباعث على البحث في الفلسفة ليس حب الاستطلاع، ولا الشوق إلى تعرف الحقيقة إنما الباعث على التفلسف بحث الفرد عما يخلصه من شرور الحياة وويلاتها، وبذلك كان من نتائج هذا التدهور عدم الابتكار إلا في القليل النادر ولم يكن من جاء بعد أرسطو إلا إحياء لبعض النظريات القديمة وتوسيعها والدوران حولها. وكان أهم الفرق بعد أرسطو: الرواقيون والأبيقوريون، والشكاك.

المدرسة الرواقية

عرض آراء هذه المدرسة الفلسفية، وانتقالها إلى العالم الإسلامى، وتأثيرها فيه، سوف يكون موضوع الأبواب الثلاثة القادمة، ويقول آخر هو موضوع رسالة الماجستير التى نحن بصدد التمهيد لها.

المدرسة الأبيقورية

حدد أبيقور فلسفة مدرسته تحديداً حال دون تطورها من بعده - على عكس الرواقية التى تطورت كثيراً بعد زينون - ومن ثم نسبت إليه، أخذ عن أرسطوبس حكمة اللذة، وعن سقراط لذة الحكمة وعن بيرون الميل إلى "راحة البال" واسمها الرنان الطنان اتراكسيا Ataraxia.

ولم تكن حديقته التى درس فيها فى أثينا ملتقى طالبى الفلسفة فقط، وإنما للناس جميعاً على اختلاف مراكزهم وأجناسهم، فيهم النساء والعبيد بل فيهم الأطفال، كلهم طلاب نجات، يتحدث إليهم جميعاً عن الصداقة، ليجعل منهم مجتمعاً أشبه بالاخوة التى تجمع المنتسبين إلى جماعة دينية إذ الصداقة عنده من أهم أسباب السعادة.

مكتوب على مدخل أكاديمية أفلاطون "لا تنال الفلسفة إلا بالرياضيات" ولكنه كتب على بوابة حديقته: أيها الزائر ستكون هنا سعيداً لأن السعادة هى الخير الأعظم " إذ الفلسفة فى تعلمنا كيف نحى سعاداً وهذه لا تقتضى منطقاً ولا رياضيات ولا شيئاً مما وصفه أفلاطون من عالم وراء عالمنا لأنه لا يصح أن نشغل أنفسنا إلا بما تدركه حواسنا وهذه لا تطلعنا من عالمنا إلا بما ينبعث من موجوداته من قشور الذرات وهى غاية فى الدقة حتى تصادف الحواس فيحدث الإحساس.

ولا يصح أن نشغل بالنا بالتفسيرات الطبيعية، كل الأفكار التى تفسر تغير أوجه القمر أو كسوف الشمس سواء ما دامت لا تقحم فى الأمر علة غير طبيعية أو منظورة، لأن غاية العلم تخلص البشر من خوف الظواهر الجوية ومن الموت.

وليس فى الفلسفة من يقين إلا قضيتان: اللذة خير والألم شر، على أن الذى يجعل الحياة سعيدة ليس هو الانغماس فى الشهوات إذ قد تؤدى هذه إلى عواقب وخيمة، وإنما ذلك التفكير الهادى الرزين الذى يتوخى تحرر الجسم من الألم والنفس من الانزعاج.

ولتحرر الجسم من الألم: كل قليلاً حتى لا تصاب بسوء الهضم واشرب قليلاً خشية ما يصيبك فى صباح اليوم التالى، ويكفيك الملبس العادى والمسكن البسيط لأن كل شيء بسيط يسهل الحصول عليه، وأما عديم النفع كثير النفقة فهو ما يجر على الإنسان الهموم، فإن أصابك الألم بعد ذلك فتحمله لأنه خفيف، فإن اشتد عليك فهو قصير الأمد لأن معناه اقتراب الموت، ولا مبرر للخوف من الموت لأنه مجرد تفكك الذرات، فإن تحللت الذرات يفقد المرء الإحساس وقد أصبح فى حكم العدم.

ولتحرر النفس من الانزعاج، على المرء أن يتجنب كل ما يثير الانفعالات العنيفة من حب أو زواج لما فى الزوجة والأولاد من مقامرة على مستقبل الإنسان: سعادة أو تعاسة، وعليه أن يتجنب طلب الصيت أو الاشتغال بالسياسة لأنها إن لم

تجلب عليه الكوارث فإنها ستثير عليه الأعداء ولا شيء يجنب المرء عداوة الآخرين مثل خفاء الذكر والبعد عن الشهرة.

ومن أهداف فلسفة الأتراكسيا - أو السعادة فى راحة البال - أن تحرر الإنسان من خوف الآلهة، الآلهة موحودون حقاً، ولكنهم فى عالم أو كواكب أخرى سعداء لا يشغلون أنفسهم بشئون البشر، لم تخلق الآلهة العالم حتى ترشده أنها لا تستطيع أن تضركم أو تنفعكم أو أن تراقبكم أو أن تتحكم فى مصائركم أو تقذف بكم إلى الجحيم، أما الشياطين فأوهام تعسة خلفتها خيالاتنا.

ولقد كان الخوف من الآلهة وعقوباتهم شديداً فى ذلك الوقت سواء من أساطير موروثة تصور الأقدار عابثة بمصائر البشر، وبما حشدت هذه الأساطير فى العالم الآخر من حيوانات رهيبة ومن عذاب أليم، أو من أديان سرية شرقية وجدت سبيلها إلى قلوب اليونانيين لتملأ الفراغ الذى أحدثته انهيار القيم وموت آلهة الأولب وآلهة المدن. أراد أبيقور أن يرفع عن مريديه هذا الكابوس ولقد كان فى وسعه أن يكون كفيثاغورس أو سقراط أو أفلاطون، ولكنه لم يفرق بين أديان ومذاهب تسمو بالنفس وتحررها من الخرافة وتقدم الأمن من خوف، وبين أساطير وخرافات تجعل معتقديها أسرى الخوف والجهل، ولقد كان أبيقور متناقضاً مع نفسه، ينكر الأديان ويختلف إلى المعابد ويشارك فى الشعائر ربما استرضاء للعامة وتفادياً من الخصومة معهم وهو فيلسوف "الأتراكسيا" أو راحة البال.

هذا هو دواء الأتراكسيا قدمه أبيقور للذين حطمهم الصراع من أجل الحياة فى عصر انحلال حضارة وتساقط قيم وانهيار أخلاق.

ولم يصف تلاميذه واتباعه إلى تعاليمه جديداً، ولقد بقى الانطباع عن الأبيقورية كما تركها المعلم أنها "فلسفة اللذة المعتدلة" غير إنها بسبب سيرة بعض المنتسبين إليها أصبح اللفظ يعنى فى معنى من معانيه الفسق أو الفجور، أما فى أوساط الدين فقد أصبحت الأبيقورية تعنى المروق عن الدين.

المدرسة الشكية

يلاحظ برتراندرسل أن كل الفلسفات التي جاءت بعد أرسطو تعبر بصورة أو بأخرى عن الانسحاب: العالم سيئ إذن دعنا ننسحب منه، خيارات الحياة تأتي عن طريق البخت لا نتيجة جهد بشري، فليس اضمن من خيارات النفس أو الفضيلة التي تتوقف علينا كما هو الحال لدى الرواقية، مذاهب فلسفية تمثل الاحتجاج ضد الشر، وتجد استجابة من المكثودين حيث قضت خيبة الأمل على حماسهم في العمل.

وإذا كانت الرواقية والأبيقورية قد أدركتا حاجة النفوس إلى ما يسرى عنها فاشتركتا في القول أن الإنسان يجد العزاء في نفسه لا في شيء خارجها، فإن شكاك العصر الهلنستي قد حملوا شعار "لا شيء يهم" إذ أن اللامبالاة أو عدم الاكتراث هي أفضل ما ينبغي بالنسبة للنفس المرهقة والدهن المكثور هكذا قدمت مدرسة الشكاك نفسها كسائر المذاهب الفلسفية في ذلك العصر على أنها دواء لعلاج النفوس المحطمة والعقول المرهقة.

ولقد كان شك السوفسطائيين معبراً عن فترة المراهقة في الحضارة الإغريقية حيث تتميز المراهقة بالفورة والعنف والتحدى ولكننا في العصر الهلنستي بازاء شك من فقد الاهتمام بأي شيء أو التحمس لأي شيء إذ المستقبل غامض مجهول بازاء شك جديد له أسبابه ومميزاته، فقد زاد عدد المذاهب واشتد تعارضها، وفتح الاسكندر بلاداً رأى فيها اليونان ألواناً من العادات والأخلاق ولما تمزق ملكه إراح اليونان يتقاتلون كان من جراء انحطاطهم السياسي تخاذل الهمم، وتعاضم حاجة العقلاء للراحة، فقامت مدارس توجهت إلى طلب الطمأنينة والسعادة أولاً ولعل كل شيء وكانت منها المدرسة الشكية، لم يكن الشاك في هذا الدور متهمكاً بالسوفسطائي، ولكنه رجل مغلوب على أمره، فقد الأيمان بالحق والخير في بيئة تلبلت فيها الأفكار، وفسدت الأخلاق إلى حد بعيد فانعزل في نفسه، لا يثبت ولا ينفي، وإنما يقول: لا أدري لا أدري. لم يكن كالسوفسطائي مزهواً بفنه طالباً المال، ولكنه كان متشائماً معرضاً عن متاع الدنيا، لم يكن هداماً مثله، ولكنه كان يرى في الإخلاق إلى التقاليد والعقائد الشعبية وسيلة إلى الراحة والاطمئنان.

كان بيرون (ت سنة ٣٧٥ ق . م) زعيم الشكاك قد رافق الاسكندر في حملته، واعجب بحكماء الهنود العراة الذين لم يكونوا يعاون بشيء في الحياة وبعد وفاة الاسكندر عاد إلى وطنه حيث صادفت آراؤه رضى من مواطنيه فكان موضع إجلالهم. ذهب إلى أن كل قضية تحتل الإيجاب والسلب بقوة متعادلة ومن ثم وجب العدول عن الحكم والامتناع عن الجدل، والوقوف عند ظواهر الأشياء التي لا يتعرض لها الشك، وإنما يكون الشك في القدرة على معرفة حقيقة الأشياء أن العسل يبدو مذاقه حلواً ولكننا لا نعرف حقيقته، ليس هناك خير وشر بالذات وكل ما هناك عرف واصطلاح يسير عليها الناس. الشيء الوحيد تارة يكون خيراً وتارة أخرى شراً، وكل شيء زائل الخير والشر على السواء والناس يخطئون إذ يتوهمون سعادتهم وشقاءهم في الأشياء ذاتها، ويعتمدون عليها كأنها باقية أما إذا اقتنعوا بأنها زائلة والأحوال متقلبة انتفى تصديقهم بها وإنعدم ميلهم إليها أو عجزهم عنها ونعموا بالطمأنينة والسعادة مهما كانت الظروف.

هكذا كان الشك عنده خلقياً أكثر منه منطقياً، كان موجهاً لقيمة الأشياء من حيث صلتها بالسعادة لا من حيث صلتها بمبحث المعرفة.

وانتقل الشك إلى مدرسة فلسفية كان يظن أنها أبعد المدارس الفلسفية عن الشك وهي أكاديمية افلاطون، ولكننا إذا رجعنا إلى سقراط - الشخصية الرئيسة في محاورات أفلاطون - لاحظنا تصنعه عدم معرفة شيء، وإن كان يبدو تهكمياً إلا أنه في بعض محاوراته لم يكن ينهى الحوار فعلاً إلى شيء، وهكذا حملت الأكاديمية في أحشائها نطفة الشك التي ظلت كامنة فيها حتى تهيأت لها الظروف الملائمة في العصر الهلنسي فخرجت على يدى اركسيلاوس (ت ٢٤١ ق . م) والذي كان يقلد سقراط في مناقشاته، واصطناع الجهل، واستخدام تعبيرات الظن مثل: من المحتمل - يلوح أن ..

ذهب اركسيلاوس إلى أنه ليست لدينا وسيلة للتمييز بين الأفكار الحقيقية وغير الحقيقية، إذ أن كثيراً من التصورات كأخطاء الحواس وأوهام السكر والجنون وهذيان المحموم، وما يشاهد في المنام تبدو قوية بينما هي ليست ناجمة عن شيء ومن ثم فإن الحكمة في تعليق الحكم على الشيء في ذاته وتبنى الآراء التي تبدو معقولة أو الأفعال التي تبدو مستقيمة دون أن يعنى ذلك أنها تطابق حقيقة ما في ذاتها.

ومن زعماء الأكاديمية كرنيداس (ت ١٢٨ ق . م) وقد أوفده الأثينيون إلى روما للدفاع عن مدينتهم - وكانت روما حكماً بين المدن اليونانية بعد فتح بلاد اليونان وكان معه سفيران أحدهما مشائي والآخر رواقسي، فكان لخطبهما تأثير كبير على المجلس، أما هو فقد خطب في اليوم الأول في العدالة مستعيناً بحجج أفلاطون وأرسطو في ذلك حتى أثار الإعجاب وفي اليوم الثاني خطب مقنناً ما قاله في اليوم السابق زاعماً أن العدالة لا تصلح للعلاقات بين الدول ولا في أوقات الحروب أو الصراع بين الأفراد، وإنما يكون الحكم في ذلك للقوة، وأن لو طبقت العدالة لما أصبحت روما مهيمنة على بلاد اليونان، ولا غيرها، فأعجب الناس بخطبته الثانية أشد من إعجابهم بخطبته الأولى، ولكن السلطة خافت من طريقته، فطلبت إليه أن يبرح المدينة.

قدم كرنيداس انتقادات على الحواس والعقل كمصادر للمعرفة وقد أثار في ذلك إشكالات عجزت المذاهب في عصره عن الرد عليها فقد ذهب إلى القول بالترجيح، وحدد عدة قرائن تؤدي إلى ترجيح قول عن قول، ذلك أن القضايا المتعارضة ليست سواء ولكنها تتفاوت درجات، فإذا بدت التصورات واضحة، وتجمعت الدلائل على رجحان صدقها دون أن تجزم بذلك أو تدعى العلم بالشيء في ذاته أمكن الاستناد إليها.

وهكذا اتخذ الشك من الشك منهجاً جدلياً، وأفادوا من نظريات السابقين وانتقادات الفلاسفة بعضهم لبعض، حتى أصبح الشك لديهم مذهباً. انتقد الشك المعرفة الحسية والمعرفة العقلية واستندوا إلى تعارض الفلاسفة ونسبية الأحكام، وانتقد سكتوس امبريقوس كلا من القياس والاستقراء وقصدوا بذلك أن يتبنى الفلاسفة موقف الرجل العادي وأن يؤمنوا العوام في الخضوع للعقائد الشائعة وألا يصدرها أحكاماً قاطعة.

وإذا كان الشك الصادر عن خمول الدهن وشيخوخة الفكر قد مكنت له ضعف المعتقدات فإنه لم يستطع البقاء حين لاحت في الأفق ديانة عالمية تقوم على الإيمان الراسخ.

وهكذا تبين لنا فيما عرضنا له من تاريخ الفلسفة اليونانية تلك الصلة الوثيقة بين المذاهب الفلسفية وبين حضارة ذلك العصر، وينبغي التنبيه إلى تلك الروح الشرقية التي بدأت تزحف على هذه المدارس الفلسفية المتأخرة وبخاصة الرواقية

وكان ذلك إرهاباً بغزو فكرى من الشرق إلى الغرب وقد بلغ مداه فى اعتناق الغرب لديانة شرقية هى المسيحية.

كان لابد أن يتأهب الغرب لاستقبال النعمة الروحانية القادمة إليه من الشرق حتى يحسن استقبالها، ولم يكن ذلك على الغرب أمراً هيناً، ولكنه كان أمراً مقضياً، ولعبت فلسفة أفلوطين الدور المهم فى إقامة ذلك الجسر الفكرى بين الشرق والغرب ذهاباً وإياباً على حد قول الأستاذ الدكتور أحمد صبحى.

الأفلاطونية المحدثه THE NEW PLATONISM

يختلف مؤرخو الفلسفة فى عد الأفلاطونية الجديدة فلسفة يونانية، أو فلسفة للقرون الوسطى، ولكل وجهة نظر، فالذين لا يعدونها يونانية يستندون إلى بعد الزمن بين العهدين، ولأن مؤسسها وهو أفلوطين ولد سنة ٢٠٥ ميلادية، فهذه الفلسفة وليدة المسيحية ولأن طابع هذه الفلسفة ليس طابعاً يونانياً بحتاً، بل هو مصبوغ بصبغة الوحي الشرقى، وكان مركزها فى إسكندرية لا فى اليونان.

والذين لا يرونها من فلسفة القرون الوسطى يرون أن فلسفة القرون الوسطى نشأت فى أحضان المسيحية وفى تربتها، والمسيحية مناهضة للوثنية اليونانية، والفلسفة الأفلاطونية المحدثه ليست نصرانية، بل هى عدوة النصرانية، وقد حافظت على الروح الوثنى فى البيئة المسيحية، ونرى فيها الروح اليونانى ظاهراً، والثقافة اليونانية سائدة، فأولى أن تعد فلسفة يونانية.

وسميت الفلسفة الأفلاطونية المحدثه بهذا الاسم لأنها وليدة تعاليم أفلاطون. وأول رجال هذه المدرسة هو أمونيوس سكاس. وأكبر مؤيديه والمنتصرين لمذهبه أفلوطين وهو يعد بحق مؤسس المذهب. وقد ولد سنة ٢٠٥م فى أسبوط ثم تعلم فى الإسكندرية ولازم أمونيوس إحدى عشرة سنة، وفى سنة ٢٤٥ قصد إلى روما حيث أسس مدرسته هناك وبقي حتى مات سنة ٢٧٠م.

ألف أفلوطين كتباً كثيرة حفظت عنه، ويطلق عليها عادة اسم التاسوعات، وكان له أثر كبير على الفلسفة الإسلامية.

نظرية الفيض:

نظرية الفيض أو الصدور هي نظرية أفلاطونية محدثة، تستهدف الإجابة عن السؤال التالي: كيف صار الواحد المحض (الله) الذي لا كثرة فيه بنوع من الأنواع علة إبداع الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته، ولا يتكثر، بل اشتدت وحدانيته عن إبداعه الكثرة؟ وتتلخص إجابة أفلوطين عن هذا السؤال في أن الواحد المحض يفعل بعض أفعاله بذاته، وبعضها بتوسط أشياء، وإن هنالك خمس مراتب للموجودات هي:

١- الواحد المحض: وهو فوق التام والكمال بسيط لا كثرة فيه.

٢- العقل: هو أول ما صدر عن الواحد المحض، وكان صدوره بغير توسط وبعد أن أبدع الواحد المحض العقل، وهو الشيء التام التفت هذا العقل التام إلى مبدعه وألقى بصره عليه، وامتلاً منه نوراً وبهاء فأفاض عليه الواحد المحض قوى كثيرة عظيمة، فانبجست جميع الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسط العقل.

٣- النفس الإنسانية: حيث يتكثر العقل بتكثر أفراد البشر.

٤- الصورة: أي صورة الأشياء الجسمانية.

٥- المادة: أو الهولي^(١).

كان لهذه النظرية العقيمة تأثير كبير في فلاسفة الإسلام بعد أن أقحمها الفارابي لأول مرة في الفكر الإسلامي، فقد تابعه فيها ابن سينا، كما ردها أيضاً دعاة الإسماعيلية مثل حميد الدين الكرمانى (ت حوالى ٤١١هـ) فهو لا يتفق مع الفارابي في جملة نظرية الصدور فحسب، وإنما يتجاوز الجملة إلى التفصيل، بل وإلى الألفاظ الاصطلاحية^(٢).

وهاجم شيخ الإسلام ابن تيمية هذه النظرية هجوماً عنيفاً، لأن أصحابها لا يثبتون لصانع العالم مشيئة واختياراً وقدرة، بها يقدر على تغيير العالم، وتحويله من حال إلى حال، ويقرر أن أصل أمر هؤلاء يرجع إلى فساد تصورهم لله عز وجل، إذ

^(١) الفارابي: آراء أهل المدينة وما بعدها، وراجع دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢١٠ د.

جلال شرف - الله والعالم والإنسان ص ١١ د. العراقي ثورة العقل ص ١١١.

^(٢) الكرمانى: راحة العقل. المقدمة ص ٢٦.

هم يزعمون أنه علة تامة مستلزمة للعالم، والعالم متولد عنه تولداً لازماً لا يمكن أن ينفك منه، فهم يشبهون العلاقة بين الله والعالم بالعلاقة بين الشمس وأشعتها.

ويلخص ابن تيمية نظرية الفيض - لدى الفارابي ومن تبعه - في أن الله قد أبدع العقل الأول، وأبدع العقل الأول العقل الثاني وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر الفعال المتعلق بفلك القمر، وهذا الأخير هو المبدع لما تحت السماء من هواء وسحاب وجبال وحيوان ونبات ومعدن، ومنه يفيض الوحي والعلم على الأنبياء وغيرهم ويذكر ابن تيمية أن فلاسفة الإسلام يسمون العقول العشرة ملائكة، ويقولون أنها متولدة عن الله لم يخلقها بمشيئته وقدرته. وقول هؤلاء - في نظره - أعظم كفراً من قول من قال من مشركي العرب: أن الملائكة بنات الله ذلك لأن هؤلاء المشركين كانوا يقولون: إن رب السماوات والأرض خلق الملائكة بمشيئته^(٨).

ويفند ابن تيمية نظرية الفيض، ويعرض الأدلة الدالة على بطلانها ويمكن أن نقسم أدلته إلى طائفتين: أدلة نقلية، وأدلة عقلية.

فأما الأدلة النقلية التي تدحض النظرية فهي كثيرة، ويبين ابن تيمية أن هذه النظرية مجافية لروح الأديان جميعاً، وليس الإسلام وحده، فيذهب إلى أن أهل الملل يعلمون أنه ليس أحد غير الله يخلق جميع المبدعات، ولا أنهم أثبتوا ملكاً من الملائكة أبدع كل ما تحت السماء، بل الملائكة عندهم عباد الله، ليسوا متولدين عنه ولا خالقهم علة موجبة لهم، وأنهم لا يتصرفون إلا بإذنه، ولا يسبقونه بالقول، وليس فيهم من هو مستقل بأحداث جميع الحوادث، فضلاً عن أن يكون مبدعاً لكل ما سوى الله وسواه كما يقول هؤلاء الفلاسفة في العقل الأول.

ويورد الشيخ السلفي بعض الآيات الكريمة التي تثبت أن الحوادث التي تحدث في العالم إنما تصدر عن مختار، وأن الملائكة التي أخبرت بها الأنبياء ليست العقول التي يثبتها الفلاسفة ويدعون إنها الملائكة. مثل قوله تعالى "وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه، بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون" (الأنبياء: ٢٦ - ٢٨)، وكقوله عز وجل "لن يستكفب المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون"^(٩) (النساء: ١٧٢ - ١٧٣).

(٨) الصفدية: ٩-٧/١.

(٩) الصفدية: ص ١٥٦ - ١٥٧ ص ٧١٨.

كما وصفت الملائكة في القرآن بالخشية والخوف، وعند الفلاسفة لا يتصور خشية لله ولا خوف من جانب العقول. قال تعالى والله يسجد ما في السماوات والأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون. يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون" (النحل ٤٩ - ٥٠) وفي القرآن ما يثبت أن الملائكة يلزمهم إذن مستقبل لما يفعلون "وكم من ملك في السماوات لا تغنى شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى" (١٠) (النجم: ٢٦). ومن الواضح أن مثل هذه الصفات القرآنية للملائكة تخالف تمام المخالفة الصورة التي رسمها أصحاب نظرية العقول للملائكة. وأما الأدلة العقلية فهي تبطل أيضاً هذه النظرية، ويبين ابن تيمية أنها لا تستند إلى دعائم عقلية ثابتة، على الرغم من أن أصحاب هذه النظرية هم الفلاسفة ذوو النزعة العقلية، وإن كل ما يقولونه من أن الحوادث تحدث بسبب حركات الأفلاك مفتقر إلى برهان، بل هو باطل من وجوه:

١- إذا سلمنا مع أصحاب النظرية بثبوت العقول العشرة، وهي عندهم قديمة، لأنها لازمة لذات الله، متولدة عنه، معلومة له، فكيف نفسر حدوث الحوادث؟ إن الحوادث لا بد لها من محدث، ولا يمكن أن يكون محدثها أحد العقول القديمة لأن محدث الحوادث لا يجوز أن يكون علة أزلية لان العلة الأزلية مستلزمة لمعلومها، ويجب أن يكون معلولها مقارناً لها في الأزل، فيمتنع إذن أن يكون شيء من الحوادث صادراً عن الواجب الوجود بواسطة أو بغير واسطة، وحينئذ فلا يكون للحوادث محدث وهذا باطل.

٢- إن الواحد البسيط الذي يذكرونه، إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان فانه مطلق والمطلق يوجد في الذهن لا في الخارج، ومعلوم إن ابن تيمية لا يعترف بوجود حقيقى في الخارج إلا للموجودات المعينة المشخصة.

٣- إن الواحد البسيط الذي فرضوه - إذ قدر وجوده في الخارج - يمتنع صدور المختلفات عنه بوسط أو غير وسط، لأن الواحد إذا كان الصادر عنه واحداً، لم يصدر عن الآخر إلا واحداً، وكذلك هلم جرا، فيلزم أن لا يكون في العالم كثرة، فلما تيقن وجود الكثرة المختلفة الحادثة، كان هذا مناقضاً لقولهم وإذا قالوا: أن الصادر الأول، أي العقل الأول واحد، ولكن فيه جهات كالوجوب والإمكان، وعقله لمبدعه

(١٠) الصفية: س ٢١٤ وما بعدها.

وعقله لنفسه، ونحو ذلك، بحيث يصدر عنه باعتبار وجوبه عقل، وباعتبار إمكانه جسم قيل لهم تلكم الأمور إما أن تكون وجودية وإما أن تكون عدمية، فإن كانت وجودية، وقد اتصف بها الصادر الأول، فقد صدر عن المبدع الأول أكثر من واحد، وإن كانت قديمة لزم أن يصدر عن الواحد البسيط الموصوف بالسلوب أمور موجودة مختلفة، أي أن كل ما يقدرونه يستلزم أحد أمرين:

أما صدور أنواع مختلفة عن الواحد البسيط، وأما انتفاء كون المختلفات صدرت عنه بوسط أو بغير وسط.

٤- إن حركة الفلك الأعلى حركة واحدة متشابهة بسيطة، لا توجب بنفسها آثاراً مختلفة إلا لاختلاف القوابل، كما أن الشمس تبيض جسماً وتسود جسماً، وتلين جسماً وتيبس جسماً، بحسب القوابل المختلفة فإذا كانت حركته بسيطة، والعقل بسيطاً لم يصدر عنها أمور مختلفة، وكذلك الأفلاك التي تحته لها حركات معدودة محصورة، وكل منها حركته بسيطة، وليس في شيء من هذه الحركات والمتحركات ما يوجب هذه الأعيان والحوادث المختلفة اختلافاً لا يحصى عدده في الصفات والأقذار والحركات. هذا مع قولهم أن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد، فيعلم بالضرورة أن هذه الحوادث الكثيرة المختلفة ليست صادرة عن عدد محصور في البسائط^(١).

٥- كما أن قولهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إنما هو قول باطل، لأن الواحد البسيط لا يصدر عنه وحده شيء إذ لا يصدر في العالم السلفي أثر إلا عن سببين فاكثر، فالنار إذا أحرقت إنما بشرط قبول المحل لاحتراقها، فالاحتراق حاصل بسببين لا بسبب واحد، وكذلك الشعاع أي الضوء، وهكذا الحال في جميع الأمور. قال تعالى: ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون" (الدريات: ٤٩) وثمة آيات كثيرة تؤكد أنه ليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء، ولا علة مستقلة بمعلولها من غير مشارك أصلاً، فهذه النظرية في نظر ابن تيمية - إنما هي قول غير معلوم بالعقل، بل أن العقل يبطله، إذ المعلوم في العقل أن الواحد لا يصدر عنه شيء معلول متولد عنه إلا بمقارنة شيء آخر له، فلو كان العالم متولداً عن الله لكان

(١) الصفية ١٥٢/١ - ١٥٩، ٢٧٩ - ٢٨٠.

له مقارنة يصدر التولد عنهما جميعا، فان التولد لا يكون إلا عن اصلين، فإثبات التولد يقتضى إثبات شريك لله في إبداع العالم^(١٧).

٦- والقول أن عدد الأفلاك تسعة ليس أمرا معلوما، ولا قام دليل على أن الأفلاك تسعة فقط، ومن ثم فيجوز أن تكون الأفلاك أكثر من ذلك العدد^(١٨).
وقد أثبتت الأبحاث الحديثة في علم الفلك صدق حدس ابن تيمية وفساد نظرية بطليموس القديمة التي تزعم أن عدد الأفلاك تسعة فقط.
وخلاصة القول: إن آراء الفلاسفة في نظرية الفيض "ليست مطابقة لما أخبرت به الرسل، كما ليست مطابقة لما دل عليه العقل الصريح، فلا هي موافقة للمنقول الصحيح ولا للمعقول الصريح"^(١٩).

تأثير نظرية الفيض:

لاحظ ابن تيمية أن نظرية الفيض التي اعتنقها فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا، قد تأثر بها أيضا كثير من المفكرين في العالم الإسلامي (مع خلاف في التفاصيل كما سبقت الإشارة) وغيرهم من أصحاب الدعوة الباطنية كالقراطة ممن يحتجون على دعواهم بالحديث الذي يروونه عن النبي "صلى الله عليه وسلم" ونصه "أول ما خلق الله العقل. قال له أقبل فأقبل فقال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت أكرم على منك، فبك آخذ، وبك أعطى، وبك الثواب، وبك العقاب".

وهذا الحديث الذي يحتج به الباطنية قد أخذ به كثير من الصوفية كالغزالي وابن عربي وابن سبعين، ولكن هذا الحديث فضلا عن أنه موضوع وكذب عند أهل العلم بالحديث، فإنه أيضا يدل على نقيض مقصود من يحتجون به وذلك من وجود كثيرة:

^(١٧) الصفدية ٢١٦/١ - ٢١٧.

^(١٨) الرد على المنطقيين ٢٧٦ الرسالة العرشية - الرسائل الكبرى ٢٥٨/١.

^(١٩) الصفدية ١٦٠/١.

١- أن عبارة "أول ما خلق الله العقل، قال له:" تقتضي أن الله خاطب العقل في أول أوقات خلقه، لا إنه أول المخلوقات كما تقول: أول ما لقيت زيدا سلمت عليه.

٢- هذا الحديث يقتضي أن الله خلق قبل العقل غيره، لقوله "ما خلقت خلقاً أكرم على منك" وعندهم هو أول المبدعات.

٣- ويستفاد من هذا الحديث أيضاً أن العقل مخلوق، والمخلوق هو الذى خلقه غيره، وحقيقة الخلق - بهذا المعنى - منفية عندهم عن العقل الأول، بل عن العالم.

٤- أنه قال في هذا الحديث "فبك آخذ، وبك أعطى وبك الثواب وبك العقاب" فأخبر أنه يفعل به هذه الأمور الأربعة وهذا ينطبق على عقل الإنسان وأما العقل الذى يدعونه فهو عندهم أبداع السماوات والأرض وما بينهما، فهو عندهم رب جميع العالم. فأين هذا من شيء يفعل الله به أموراً أربعة.

وقد نجم عن الأخذ بنظرية الفيض الإقرار بكثير من الأمور التى تتعارض تماماً مع العقيدة، فقد زعم أصحابها أننا إذا توجهنا إلى الجواهر العالية كالعقول والنفوس والكواكب والشمس والقمر، أو إلى النفوس المفارقة، ولجأنا إلى السؤال منهم، فاض علينا ما يفيض منهم. فالدعاء عند مسكويه - وهو من أصحاب نظرية الفيض - يعرض للإجابة، لا لأن الله عز وجل يفعل عند الدعاء ما لا يفعله قبله، ولا لأنه ينفل، أي يسمع بنحو من الانفعال أو يرق، أو يلحقه شيء مما يلحقنا، بل هو منزّه عن جميع هذا، ولكن السبب فى الإجابة - فيما يقول مسكويه - أننا إذا دعونا فى خلوة وخلوص سريرة عطلنا حواسنا عن وجه الانفعالات، فتوفرنا على الانفعال الذى يختص بقبول اثر البارى، فحينئذ يأتى ذلك الأمر الذى استعدادنا له، وإذا توجهنا بهذا الوجه نحو كوكب استعدادنا ونهياًنا فقبلنا صورة خالصة موضوعة للمستعد لقبولها، وأعطاه البارى ما أمكنه قبولها، فهكذا يكون الدعاء والإجابة.

ويشير ابن تيمية إلى أن مفهوم الشفاعة أيضاً عند أصحاب نظرية الفيض، قد تأثر بهذه النظرية، فالشفاعة عندهم هى أن يفيض الشفيع على المستشفع من غير قصد الشفيع، ولا سؤال منه، كما ينعكس شعاع الشمس من المرآة على الحائط، وقد ذكر ذلك ابن سينا ومن تلقى عنه كالغزالي صاحب "المضمون به على غير أهله ومن أخذ عنه".

تمهيد الباب الأول

تمهيد:

يوجه أستاذنا الدكتور على النشار أنظار شباب الباحثين في الفلسفة إلى أهمية القيام بدراسة مقارنة لصورة الفلسفة اليونانية في مصادرها الأصلية ثم صورتها عند المسلمين، وأثر هذه الفلسفة اليونانية في المدارس الفلسفية الإسلامية من فلاسفة ومتكلمين وصوفية^(١). كان هذا التوجيه هو الباعث الأول لاختيار موضوع هذه الرسالة أما تحديد دراسة "الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية"، فيرجع إلى فقرة يقول فيها الأستاذ "وننتقل الآن إلى اتجاه فلسفي خطير في تاريخ اليونان الفكري، وهو الرواقية. وقد كان لهذا الاتجاه الفلسفي أثر خطير في العالم الإسلامي، لا يقل أبداً عن أثر أرسطو، بحيث يمكننا أن نقول: انه إذا كانت هناك مدرسة مشائية في العالم الإسلامي، فان هناك مدرسة رواقية، وإذا كان المذهب المثالي الأفلاطوني أو الواقعي الأرسططاليسي قد أثر في مجموعات من مفكري الإسلام، فان المذهب الاسمي الرواقي كان له اكبر الأثر في مجموعات اكثر أهمية، وأوسع نفوذاً في التراث الإسلامي"^(٢).

والواقع أن الفلسفة الرواقية جديرة بان نهتم بدراستها في تراثنا الإسلامي، لأنها فلسفة خصبة، لا تزال بعض تعاليمها ونظرياتها حتى اليوم تلهم المفكرين، وتمدهم بزااد طيب، فالمنطق الرواقي من أهم الدعائم التي يقوم عليها المنطق المعاصر، وفي الطبيعيات الرواقية وبخاصة الإلهيات طرافة وأصالة، كما أن المذهب الرواقي - كما يقول الأستاذ أندريه كروسون - "يحوي عدة عناصر من الأخلاق الخالدة على الدهر" وما تزال مبادئه الأساسية حية، يجدها الإنسان - مع تغيير قليل أو كثير - عند أعظم الكتاب الحديثين^(٣). فقد لجأ ديكارت، في القرن السابع عشر إلى سنكا في نظرياته الأخلاقية، وأثرت الرواقية تأثيراً كبيراً، في القرن التاسع عشر، في الأخلاقيين أمثال (مين دي بران)، و(إمرسن)^(٤).

(١) د. المشار، نشأة الفكر، ج١، ص ٢٩.

(٢) نفس المصدر، ج١، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٣) كرسون، المشكلة الأخلاقية والفلسفة، ص ٨٨ - ٨٩.

(٤) برهيه، من الحكيم القديم، ص ١٩.

وقد أشار كثير من الباحثين، على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم، إلى تأثير الرواقية في بعض مفكرى الإسلام وإشاراتهم - وان كانت عديدة - إلا إنها عابرة عرضية واذكر من هؤلاء الباحثين على سبيل المثال لا الحصر: الدكتور زكى نجيب محمود حيث قرر إن ابن سينا "استطاع أن يصوغ مجموعة فلسفية، بناء على دراسة لأرسطو دراسة ناقدة، مستعيناً في ذلك بمن يشايح الأفلاطونية الجديدة من الشراح، وبالرواقيين ... (الخ) ^(٥)". وقد أشار الأستاذ أحمد أمين إلى أن السهرودى المقتول كان يتبع مذهب المشائين والرواقيين وغيرهم من اليونانيين، كما انه هاجم مذهب أرسطو في كتابه حكمة الإشراق مقلداً في ذلك الرواقيين، ومتبعاً الحكمة المشهورة ليس في الإمكان أبدع مما كان ^(٦). وذهب الأستاذ يوسف كرم إلى أن كثيراً من آراء الرواقية قد تسرب إلى الفلسفة الإسلامية، مثل ما نجد في رسائل أخوان الصفا ^(٧) وقد أشار أيضاً الدكتور محمد غلاب إلى تأثر أخوان الصفا بالرواقيين ^(٨)، ونبه الدكتور عبد الرحمن بدوى على ما بين الأخلاق الرواقية وبين مذهب الكسب عند الأشاعرة من شبه ^(٩)، وذهب الأستاذ على مصطفى الغرابي إلى إن أبا الهذيل قد تأثر في إثباته وجود الله بالرواقية ^(١٠). وقرر الدكتور أبو العلا عفيفي أن مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي، يقوم على مصادر متباينة، ومن هذه المصادر الرواقية ^(١١).

وقال الأستاذ كولبه "إن ابن رشد قد فسر فلسفة أرسطو، تحت تأثير بعض الآراء الرواقية، بحيث أنكر وجود عقل عام خارج عن هذا العالم، واعتبر العقل

^(٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، راجعها (وأضاف إليها الشخصيات الإسلامية) الدكتور زكى نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو ١٩٦٣، ص ١٣.

^(٦) أحمد أمين، حى بن يقظان لابن سينا وآخرين، ص ٨.

^(٧) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣٣.

^(٨) دكتور محمد غلاب، الفلسفة العامة وتاريخها، ج٢، ص ٢٤١.

^(٩) د. بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ٤٢.

^(١٠) الغرابي، أبو الهذيل العلاف، ص ١١٦.

^(١١) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق د. عفيفي، ج١، القاهرة، البابى الحلبي، ١٩٤٢، ص ٧.

والنظام والغاية أموراً داخلية في كيان العالم الطبيعي^(١٣). وأشار الأستاذ دي بور إلى أن الرواقية قد انتقلت إلى العالم الإسلامي وأثرت فيه^(١٤).

إن مثل هذه الإشارات المقتضبة، لا تغني في معرفة مدى تأثير الفلسفة الرواقية في الإسلام، فضلاً عن إنها لا تكشف عن طرق انتقال هذه الفلسفة إلى الإسلاميين، إلا إنها مع ذلك ليست خلواً من القيمة، فهي على أقل تقدير يمكن أن تكون بمثابة فروض علمية، يتعين فحصها والتحقق من قيمة صدقها في دراسة متخصصة مثل هذه الدراسة التي أنوي القيام بها.

والى جانب هذه الإشارات السريعة لتطرق الرواقية إلى الإسلاميين وتأثيرهم بها، فإن بعض الباحثين قد أعطى أهمية خاصة لدراسة هذا الموضوع، وأول باحث عني بدراسة تأثير الرواقية في العالم الإسلامي، هو الأستاذ هوروفيتز، فابرز دور الرواقية في تطور علم الكلام بوجه عام، وفي آراء المعتزلة بوجه خاص، وفي أفكار النظام بوجه أخص^(١٥).

ثم أكد القول بتأثير الرواقية في المسلمين الأستاذ سنتلانا في المحاضرات التي ألقاها بالجامعة المصرية ما بين عام ١٩١٠ إلى عام ١٩١١، بسنوان "تاريخ المذاهب الفلسفية" / وكشف الأستاذ سنتلانا في هذه المحاضرات عن عدة مصادر محتملة لانتقال الفكر الرواقي إلى العالم الإسلامي، ولا تزال حتى اليوم نسترشد بما قرره.

وبعد ذلك لفت الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور الأنظار إلى الدور الكبير الذي قام به المنطق الرواقي في الفكر الإسلامي، وبخاصة لدى ابن سينا، وذلك في عدد من المسائل الهامة، مثل القياس الشرطي، ومكانة المنطق من الفلسفة، وعلاقة المنطق باللغة والفاظها، كما أشار إلى تأثير المادية الرواقية في بعض شيوخ المعتزلة

^(١٣) كوله، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. عفيفي، ص ٢٥٥ (الهامش).

^(١٤) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٤٢، ٥٦، ١٤١.

^(١٥) S. Horovitz, Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der philosophie bei den Arabern, dens Z. M. G. 57, 177 – et aussi horovitz, Über den Einfluss der griechischen philosophie auf die Entwicklung des kalam, Breslau, 1909.

كأبي الهذيل العلاف والنظام، وبين أن الرواقية كانت سائدة في الإسكندرية وعن طريق فلاسفتها وعلى رأسهم جالينوس عرف المسلمون بعض النظريات الرواقية^(١٥).

وابرز الدكتور توفيق الطويل الأثر الضخم لنظريات التنبؤ بالغيب عند الرواقيين في آراء الإسلاميين عن إدراك الغيب، وبخاصة آراء أخوان الصفا وابن خلدون، وقارن بين آراء كونتوس الرواقي في التنبؤ بالغيب عن طريق تخلص الإنسان من علائق الجسد وشهواته وطرح النظر أو السمع نحوه من أدوات المعرفة الحسية، وبين آراء المسلمين الشبيهة بها^(١٦).

وخصص الدكتور عثمان أمين في كتابه الفلسفة الرواقية الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٤٤ فصلاً قيماً فيه "الرواقية والإسلام"، وعرض في هذا الفصل لكيفية معرفة المسلمين بمذاهب الرواقية ثم تتبع الآثار الرواقية في الفكر الإسلامي، في المنطق والطبيعة والأخلاق، وأكد ما قرره في هذا الفصل في مقال كتبه بعد ذلك في مجلة المشرق (يناير ١٩٤٥)، وعنوان هذا المقال أيضاً هو "الرواقية والإسلام" وفي ديسمبر عام ١٩٥٥ كتب الدكتور أمين باللغة الفرنسية في مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة مقالاً عن نفس الموضوع *Le Stoicisme et la Pensée Islami* *que* وقد أعيد طبع هذا المقال مرتين: الأولى بمطبعة جامعة القاهرة عام ١٩٥٧، والثانية في عام ١٩٥٩ "بالمجلة التومية" *La Revue Thomiste* وقد ألقى هذا المقال (الذي يقع في حوالي ٢٠ صفحة من القطع المتوسط) مزيداً من الضوء على الموضوع قيد البحث، وطرق فيه الدكتور عثمان أمين مسائل لم يسبقه أحد في التعرض إليها.

والى جانب جهود هؤلاء الباحثين، كان أستاذنا الدكتور النشار يكشف يوماً بعد يوم عن آثار هائلة للرواقية في العالم الإسلامي وطرق انتقالها إلى مفكرى الإسلام، وذلك في كتابه العظيم نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، على طبعاته المتعددة، كما أوضح آثار المنطق الرواقي على المسلمين عامة والأصوليين بصفة خاصة، وكيف تمكن الفقهاء من نقد المنطق الارسطوطاليسي بالاستعانة بالمنطق

(١٥) I. Madkour, La Place d'al Farabi ..., et aussi, L'Organon. d'Aristote

وكذلك مقدمة منطق الشفاء (المدخل) طبع ١٩٥٢، وكذلك مقدمة منطق الشفاء (القياس).

(١٦) د. توفيق الطويل، التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥.

الرواقى، وكان ذلك الكشف الرائع فى كتابه: "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" ولم يخل كتابه "فيدون" أيضاً من الإشارة إلى أهمية الرواقية فى الإسلام، وذكر فيه أيضاً بعض الكتب ذات النزعة الرواقية التى عرفها المسلمون.

وعلى أساس هذا الرصيد الوفير بدأت هذا البحث، أتحقق من صحة الفروض المطروحة واستوضح ما لوح به الباحثون، وأفتش عن أمور عسى ألا يكون قد تنبه إليها أحد من قبل وفى الوقت الذى كان مقرراً فيه أن ينتهى هذا البحث، طبعت فى بيروت عام ١٩٦٨ الرسالة التى تقدم بها الدكتور فهمى جدعان للحصول على درجة الدكتوراه فى الآداب من جامعة السربون، وكان موضوع رسالته هو *Influence du Stoicisme sur la pensee Musulmane* أى أن موضوع رسالته هو عين موضوع هذه الرسالة، فكان مقدراً لهذه الرسالة أن تظهر بعد ظهور رسالة الدكتور جدعان الممتازة، فليس كل مقرر مقداراً. وبعد الاطلاع على كتاب الدكتور جدعان نشأت صعوبة إلقاء أضواء جديدة على الموضوع قيد البحث، إذ وجدت كثيراً من الآراء التى توصلت إليها تتفق مع ما قرره الدكتور جدعان، ولكن سرعان ما اتضح لى أن هذه الصعوبة ليست من الكثافة بحيث تحجب ظهور هذه الرسالة، فالى جانب الاتفاق فى أمور كثيرة، وجدت خلافات أكثر بين ما قرره وبين ما توصلت إليه، ولا عجب فى ذلك، حقاً إننا نسير فى طريق واحد، ولكنه طريق الفلسفة. ولم تقتصر الخلافات فقط فى المادة العلمية والنصوص، أو فى فهم مدلولاتها وتأويلاتها، وإنما أيضاً كان ثمة خلاف فى تقسيم البحث، فقد قسم الدكتور جدعان بحثه إلى خمسة فصول، عالج فى الفصل الأول "الرواقية والإسلام" بصفة عامة، وتناول الفصل الثانى "مشكلة الانتقال"، أما الفصل الثالث فعرض فيه الدكتور جدعان لتأثير المنطق الرواقى فى الإسلاميين، وعرج بعد ذلك إلى دراسة تأثير الطبيعيات الرواقية، وعلى وجه التحديد مسألة التجسيم، فى الفكر الإسلامى، وذلك فى الفصل الرابع، أما الفصل الخامس فكان فى بيان تأثير الأخلاق الرواقية على المسلمين.

ويقرر الدكتور جدعان بتواضع العلماء، أن كتابه لن يكون بالتأكيد - مهما تنوعت مادته - مستغرقاً لجميع عناصر الموضوع، كما يؤكد أن كتابه لم يقل الكلمة النهائية، أو أنه يبين كل شئ، ويأمل أن يسهم العديد من الباحثين فى إلقاء ضوء أكثر على جملة مسائل متنوعة اضطر إلى أن ينظر إليها نظرة إجمالية، حتى أنه يتعذر

عن العنوان الذى أعطاه لبحثه، وكان يرى أنه من الأفضل أن يختار عنواناً أقل طموحاً مما فعل، فيكون هذا العنوان هو "مقدمة لأبحاث عن تأثير الرواقية فى الإسلام"^(١٧). وهكذا يفتح الدكتور جدعان الباب على مصراعيه أمام غيره ممن يتجه إلى دراسة موضوعه، ولا يوصده.

وعلى الرغم من إنني قد خالفت الدكتور جدعان فى كثير من الأمور، حتى إنني رفضت فى بعض الأحيان رفضاً تاماً ما قرره، إلا أن الأمانة العلمية تقتضي أن أؤكد إنني أفدت من بحثه فائدة عظيمة للغاية، قد لا تدانيها فائدة.

ويشير هذا البحث عدة تساؤلات، فقد يتوهم بعض أناس أن ثمة اعتراضات تقف أمامه ومن أهمها ما قد يستشف من قول الدكتور توفيق الطويل أن عدوى الثقافات وتزاوج الآراء، لا سبيل إلى إنكاره، ولكن التشابه فى الأفكار بين الشعوب قد يكون مرده إلى صدور هذه الأفكار جميعها عن مصدر آخر يسبقها، وكثيراً ما يكون مرجعه إلى طبيعة العقل البشرى الذى يستجيب للمؤثرات المتشابهة بأفكار واحدة، ولذلك فلا يكون التشابه وحده مبرراً للجزم بنقل اللاحق عن السابق، لأن فى العقل البشرى وحده كفيلة بالاهتداء إلى النتائج المتشابهة رغم اختلاف الزمان والمكان معاً^(١٨). وعلى الرغم من أن الرأي القائل إن "ميكانيزم" العقل البشرى واحد مفتقر إلى إثبات، فإن كلام الدكتور الطويل مع ذلك يمس مسألة مهمة جداً، تلك هى التحذير من التسرع فى إثبات المؤثر والمتأثر، ومن المرجح أنه يقصد أن تسبق هذه العملية عملية أخرى مهمة هى البرهنة على انتقال آراء السابق إلى اللاحق.

وليس لأحد أن ينكر أن المصادفة البحتة قد تكون فى بعض الأحيان، هى العلاقة الوحيدة بين الآراء المتشابهة، ولكن من غير المقبول ولا المعقول أن تكون هذه الصدفة المبرر الوحيد لظهور أوجه الشبه فى كل حالة، وبخاصة إذا ثبت بالفعل أن المصدر المزعوم أنه المؤثر قد عرفه بالفعل ما يرجح أنه قد تأثر به.

والاعتراض المهم الآخر هو ما قد يثيره قول الدكتور أبوريادة "وان محاولة رد آراء المتكلمين إلى مصادر أجنبية بعينها، بحث ليس له قيمة كبيرة، فوق ما فيه

(١٧) Jadaane, L'Influence, p. 19.

(١٨) د. الطويل، التنبؤ بالغيب، ص ٢٢، ص ٦٢.

من مشقة وعسر"^(١٩). وإزاء هذا الاعتراض الذى لا يرى "قيمة كبيرة" للأبحاث التى تتجه إلى رد آراء الإسلاميين إلى مصادر أجنبية أضع الملاحظات الآتية:

أولاً: إذا كان المقصود بلفظ "القيمة" قيمة تطبيقية أو هدف، فهذا قول مردود لأنه ليس المطلوب فى البحث العلمى أن تكون وراءه قيمة بهذا المعنى أو فائدة أو منفعة وذلك استناداً إلى المبدأ القائل بأن "العلم للعلم" وينسحب هذا المبدأ على العلوم الرياضية والطبيعية، وما أكثر الاكتشافات العلمية التى لم يكن لها عند لحظة ظهورها قيمة واضحة أو فائدة مرجوة، ولكن أمكن فيما بعد الاستفادة منها عملياً، فالعلم نظرى فى أساسه، أما التطبيق فانه مرحلة أخرى، وإذا كان الأمر كذلك فى مجال العلم الرياضى والطبيعى، فمن باب الأولى أن يتبع أيضاً فى الدراسات الفلسفية والدراسات الأدبية عامة، ومن ثم لا مجال للسؤال عن "قيمة" مثل هذا البحث.

ثانياً: وإلى جانب هذا المبدأ العام.. يمكن أيضاً أن أحدد قيمة هذا الكتاب أو أهدافه فى عدة أمور، من بينها أن دراسة تاريخ الفلسفة لا تقتصر - ولا ينبغي أن تقتصر - على مجرد سرد النظريات الفلسفية والمدارس المختلفة فى ترتيب تاريخى فحسب، بحيث يعرض كل مذهب فلسفى فى ذاته بمعزل عن علاقاته بالمذاهب السابقة وعلاقاته بالمذاهب اللاحقة، فان مثل هذا المنهج لا يعد معرفة فلسفية كاملة شافية، بل يجب على مؤرخ الفلسفة، أن يقوم بمحاولة لفهم علة نشأة الفلسفات المختلفة وظهور الفلاسفة، مثال ذلك انه ينبغي على مؤرخ الفلسفة اليونانية أن يقدم لنا صورة واضحة لمختلف الظروف الفلسفية والاجتماعية والدينية وغيرها من تلك الظروف التى مهدت لظهور الفلسفة الأفلاطونية، ثم يبين لنا كيف أدت هذه الفلسفة بالتالى إلى نشأة فلسفة أرسطو، وبهذا المعنى فان المذاهب الفلسفية المتباينة، تنتظم بفضل مؤرخ الفلسفة - بعد أن كانت شتى - فى نسق واحد يرتبط أجزاؤه بعضها ببعض بعلاقات عليا كعلاقات التأثير والتأثر أو التضاد أو الإضافة أو نحو ذلك. فدراسة الأثر والمؤثر إذن ظاهرة علمية، نشأت مع نشأة الفكر ذاته، وستظل باقية ما دام ثمة اتصال بين الفكر الإنسانى.

(١٩) د. أبو ريدة، النظام، ص ٧٩.

ثالثاً: قد يسهم هذا البحث في إثبات فساد الوهم الذى سيطر طويلاً، والذى كان - يرى الفلسفة الإسلامية صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه، "وأصبح فى الحكم المسلم، أن للفلسفة الإسلامية كيانه خاصاً يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه، فإن فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو، وفيها عناصر ليست يونانية.... ثم أن فيها ثمرات من عبقرية أهلها..."^(٢٠) وقد انبرى كثير من كبار الباحثين لإبراز هذه العناصر لتأكيد عدم سيطرة أرسطو سيطرة تامة على الفكر الإسلامى، ومن هذه الجهود ما قام به أستاذنا فى كتابه مناهج البحث من إثبات وجود عناصر منطقية غير أرسطية بل وأحياناً مناقضة للأرسطية فى منطق المسلمين، وما أبرزه أيضاً فى كتابه فيدون من أثر أفلاطون فى العالم الإسلامى، وكذلك ما قام به الدكتور محمود قاسم من تبيان الآثار اليونانية المختلفة فى الإسلام، وذلك فى كتابه فى النفس والعقل، وما كشفه أيضاً الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، إذ بين أن الفكر الإسلامى تمتد جذوره إلى الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثه وغيرها من الفلسفات اليونانية، ويمتد بنا الحديث إلى غير نهاية لو حاولت تتبع آراء الباحثين الذين أثبتوا أن المسلمين لم يكونوا فى الفلسفة عيال على المعلم الأول.

رابعاً: إن الهدف البعيد الذى أتوق إليه من وراء هذا الكتاب، هو نفس الغاية القصوى التى تسعى إليها المدرسة النشارية فى جميع أبحاثها، ألا وهى غربلة التراث الإسلامى بشتى ضروبه، لتصفيته مما علق به من مؤثرات خارجية، وعناصر دخيلة عليه، ابتغاء إبراز الفكر الإسلامى الأصيل فى أنقى صورته، ذلك الفكر النابع من القرآن الكريم والسنة المحمدية، وقد أثمرت جهود النشاريين حتى الآن، عن إظهار مذهب أهل الحق، أصحاب الشيخ أبى الحسن الأشعرى، كأكثر المذاهب الفكرية تعبيراً عن الروح القرآنية واتباعاً للسنة الشريفة، وأسفرت عن تبيان أن هذا المذهب هو أقل المذاهب تأثراً بعناصر غريبة، لا تمت إلى الإسلام بصلة. وأرجو أن أسهم بهذا الكتاب المتواضع فى إرساء حجر فى بناء صرح المدرسة النشارية الشامخ، وذلك بإمطة اللثام عن بعض الآثار الرواقية التى شابت الفكر الفلسفى الإسلامى، فكدرت صفوة تاره، ودعمته طوراً.

"والفلسفة الإسلامية" التى أزمع القيام بدراسة الأصول الرواقية فيها، تتضمن فى اصطلاح النشارية أربعة أضرب مختلفة من الفكر الإسلامى وهى فلسفة

(٢٠) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥.

من يدعون فلاسفة الإسلام وعلم الكلام والتصوف وأخيراً علم أصول الفقه، من أجل ذلك شمل هذا الكتاب دراسة الرواقية في هذه الضروب المختلفة، إلا أنه عنى بصفة خاصة بالضربين الأولين.

وقد استلهمت من عنوان هذا الكتاب تقسيمه إلى أبواب وفصول، فقسمته إلى ثلاثة أبواب، وكل باب ينقسم بدوره إلى ثلاثة فصول، وفيما يلي بيان بهذا التقسيم الثلاثي:

الباب الأول: ويتناول هذا الباب عرضاً للفلسفة الرواقية في ذاتها، وبيان أصولها ونظرياتها المختلفة، وهذا الباب في نظري بمثابة المبادئ الأساسية أو المسلمات التي يضعها الرياضى أو المنطقى لإمكان الاستنباط منها وإقامة النسق المطلوب، وقد يبرر أيضاً تخصيص هذا الباب في الرسالة أن المكتبة العربية ما تزال فقيرة في الكتب التي تتناول الرواقية، وذلك باستثناء الكتاب القيم الجامع الذى وضعه الدكتور عثمان أمين فى عام ١٩٤٤ (وقد أعيد طبعه فى عام ١٩٥٩)، فكان أول كتاب باللغة العربية يقتصر على دراسة "الفلسفة الرواقية"، ولم تخرج المطابع العربية حتى هذه اللحظة كتاباً آخر يختص بدراسة الفلسفة الرواقية دون سواها، ولعل هذا يبيح لى مخالفة الدكتور جدعان الذى لم يحفل بتخصيص أحد أقسام كتابه لدراسة الرواقية من حيث هى كذلك. ولما كانت الفلسفة الرواقية تنقسم من وجهة نظر أصحابها إلى أقسام ثلاثة: المنطق، والطبيعة، والأخلاق - فقد شمل هذا الباب تبعاً لذلك - ثلاثة فصول يتناول كل منها قسماً من هذه الأقسام.

الباب الثانى: بعد أن قدمت فى الباب السابق تعريفاً بالنظريات الرواقية، لزم أن أعرض لانتقالها إلى العالم الإسلامى، وهذا بالفعل ما سيدور حوله الكتاب فى الباب الثانى الذى ينقسم إلى ثلاثة فصول: فأما الأول فهو فصل صغير عن انتقال الفلسفة اليونانية عامة إلى المسلمين، ويتضمن هذا الفصل إشارات سريعة لطرق انتقال الرواقية إلى العالم الإسلامى، وذلك فى إطار الفلسفة اليونانية على الجملة، أما الدراسة المحددة لمسألة وسائل انتقال الرواقية، فهذا ما سيناقش فى الفصل الثانى، أما الفصل الأخير من هذا الباب فسأعرض فيه لمدى معرفة المسلمين بمذاهب الرواقيين وبأسمانهم وما ينسبونه إليهم من آراء.

الباب الثالث: وأصل فى هذا الباب إلى كشف الآثار الرواقية فى العالم الإسلامى، وذلك فى المسائل المنطقية والطبيعية والأخلاقية، وذلك فى فصول ثلاثة تتناول هذه المسائل الثلاث المختلفة.

الباب الأول

الفلسفة الرواقية

الأطوار التاريخية للرواقية:

كانت المدرسة الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها، وقد فقدت كل المؤلفات التي كتبها الرواقيون الأوائل، ما خلا شذرات مشتتة جمعها الأستاذ أرنييم^(١) أما كتابات الرواقيين المتأخرين، من أمثال سنكا وإبيكتيتوس ومرقص أوريليوس، فقد حفظت جميعها تقريباً، إلا أن هؤلاء الفلاسفة، قد عاشوا في الإمبراطورية الرومانية، حيث حلت عناصر جديدة بفعل تأثيرات أجنبية، محل النظريات التي اتسمت بها المدرسة عند بداية تكوينها، من أجل ذلك يضطر المؤرخون لمعرفة الرواقية القديمة من الاعتماد على كتاب مثل: شيشيرون، وفلو طرخس، وديوجانس اللايرسي، وسكستوس أمبريقوس، والمشائين أتباع أرسطو، إلا أنهم لم يميزا بدقة بين الرواقية القديمة وبين الرواقية المتأخرة^(٢) ويمكن أيضاً أن نضيف إلى هؤلاء الكتاب الذين نقلوا لنا المذهب الرواقي القديم، كلاً من فيلون السكندري (اليهودي)، وجالينوس الطبيب، والإسكندر الأفروديسي، وستوبايوس وبعض رجال الكنيسة من أمثال كليمانس السكندري، ولكنانس، وأورجانس السكندري بصفة خاصة^(٣).

ويقسم فريق من مؤرخي الفلسفة، الرواقية إلى قسمين: القديمة والجديدة، بينما يرى فريق آخر ضرورة وضع طور تاريخي يكون بمثابة وسط بين القسمين المذكورين، وهذا الطور هو "الرواقية الوسطى"، وسأعرض فيما يلي للأطوار التاريخية للفلسفة الرواقية وفقاً للتقسيم الأخير، أي التقسيم الثلاثي:

أولاً: الرواقية اليونانية القديمة: وتضم ثلاثة فلاسفة بارزين هم:

١- زينون الكتيومي: وهو مؤسس المدرسة الرواقية، وتاريخ مولده غير مؤكد (يحتمل أن يكون ٣٣٦ ق. م، أو ٣٥٠ ق. م، أما وفاته فكانت في عام ٢٦٤)، ولد زينون في كتيوم، وهي مدينة صغيرة في جزيرة قبرص، وكان حكامها ينحدرون من أصل فينيقي، ويستوطن فيها يونانيون، أما والد زينون فقد كان تاجراً، وقد أحضر

(١) Hans Van Arnim, Stoicorum veterum fragments, 3 vols. 1903 – 1905; 4 vols. 1921 – 1924.

(٢) Turner, History of Philosophy, P. 162.

(٣) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٢٠ وما بعدها، وكذلك:

Brehier, Histoire de la Philosophie, cl, P. 291.

لزينون - عقب عودته من إحدى رحلاته إلى أثينا، بعض كتب الفلاسفة السقراطيين فشفف بها وولع، وكانت سبباً فيما بعد لاشتغاله بالفلسفة^(٤)، ثم قدم زينون إلى أثينا حوالي عام ٣١٢، واعتنق المذهب الكلبي، واتصل بالفيلسوف الكلبي كريتس الذي يقال إنه كان يسمى زينون بالفينيقي^(٥) واتصل أيضاً بالفيلسوف ستلبو، كما أفاد كثيراً من ديودور الميغاري، وبوليمو الأكاديمي، وفي عام ٣٠٠ ق. م صار أستاذاً للفلسفة وكان تلاميذه في البداية يسمون بالزينونيين، إلا أنهم عرفوا بعد ذلك بالرواقيين، نسبة إلى "ستووا بويكيلى Stoa Poikile" أو الرواق المنقوش، حيث كانوا يلتقون فيه^(٦) ذلك الرواق الذي كان مزداناً بصور للفنان بوليغنوتس^(٧).

ويقال أن زينون قد اتجه إلى الاشتغال بالفلسفة، بعد أن وجد فيها عوضاً عما أحاق به من خسارة فادحة نتجت عن غرق سفينته ونجاته، وفي رواية أخرى يقال أن قراءة زينون للفلسفة، مثل كتاب ذكريات اكزينوقراط، هي التي جعلته يتجه إلى الفلسفة ويسافر إلى أثينا، ليقابل فلاسفتها^(٨).

ولا يستطيع أحد - كما يقول بيفان - أن ينكر وجود عنصر جديد متميز في تعاليم زينون، هذا العنصر الجديد كان من نتيجة نظريات شرقية، جاءت مع زينون ذي الأصل الفينيقي، إلا إن بيفان لا يعتقد أن تحديد هذا العنصر الجديد على وجه الدقة، أمر ممكن، وذلك يرجع إلى أن الحكمة الفينيقية نفسها مجهولة ولا نعلم عنها شيئاً^(٩).

وقد ميز زينون، بين ثلاثة أنماط من الأشياء: الخيرات وهي الفضائل كالشجاعة والحكمة والعدالة، ثم نقيضها الشرور وهي الرذائل، وأخيراً الأشياء المحايدة، مثل الحياة والموت واللذة والألم، والفقر والغنى، والمرض والصحة، وعلى الجملة كل الأشياء الخارجية التي يعتبرها الناس خيرات أو شرور، ولم يكن الموت من وجهة نظره شراً^(١٠).

(4) Lewes, the History of Philosophy, P. 349.

(5) Bevan, Stoiciens et Sceptiques, P. 13.

(6) Zeller, Outlines, P. 209.

(7) Lewes, The History, P. 350.

(8) Ibid, P. 349.

(9) Bevan, Stoiciens, P. 9 - 10.

(10) Rivaud, Histoire de la Phil.t.I, P. 395.

٢- كليانتس: خلف زينون في رئاسة الرواق، واتبع مبادئ زينون، واثبت أن اللذة ليست فضيلة^(١١)، وقيل انه كان في الأصل ملاكماً، ولد في مدينة أسوس، عام ٣٣١ وترأس المدرسة حتى مات سنة ٢٣٢، وامتاز بقوة إيمانه بالمذهب الرواقي، كما يتضح من أنشودته إلى زيوس، إلا أنه كان قليل الحظ من القدرة الجدلية، ولم يحالفه التوفيق دائماً في مناقشاته مع الأبيقوريين، فتقهقرت المدرسة الرواقية في عهده^(١٢) ويذكر الأستاذ بن، واقعة لكليانتس، تكشف إلى حد ما، عن فجاجة تفكير الفيلسوف الرواقي، فيقول: "عندما تمخضت عبقرية أرسطاخوس الساموسي العلمية العجيبة، عن نظريته التي فحواها، أن الأرض تدور حول محورها كما تدور أيضاً كل سنة حول الشمس، فإن كليانتس كان هو المسئول عن إثارة سخط اليونانيين على هذا العالم، لمحاولته تحريك أو قلقله "هستيا" التي هي قلب العالم، من مكانها، وبذلك وئدت نظرية الهليوسنتريك Helio centric في مهدها"^(١٣).

وقد ألف كليانتس نحو ٥٠ كتاباً، شرح فيها طبيعيات زينون وهرقليطس، كما أن له مصنفات عديدة في المنطق والأخلاق مثل رسالة "في المعرفة" ورسالة "في الجدل" ورسالة "في الآلة" الخ^(١٤).

٣- كريزيب: كان خلفاً لكليانتس ولد في سوليا في سيليزيا (قبرص) في عام ٢٨٠ ق.م وقد كان أكثر أصالة من سلفه، وبلغت المدرسة في عهده أوجها، ومن بين تلاميذه: زينون التارسي، وديوجانس السيليزي، وانتيباتر التارسي الذي تتلمذ عليه بانتيوس (١٨٠ - ١١١ ق.م)، والذي أنشأ الرواقية في العالم الروماني^(١٥)، عام ١٥٥ ق.م، ومن تلاميذ كريزيب أيضاً أرشيد يموس التارسي الذي أسس مدرسة رواقية في بابل^(١٦).

وقد كان لكريزيب شأن عظيم في علم الجدل، بل ان الجدل الرواقي كان من ابتكار هذا الرجل الذي نال احترام الأقدمين، وقد لقب "بالسكين القاطع

(١١) Ibid, t. I, 395.

(١٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٣.

(١٣) Benn, History, P. 120 – 121.

(١٤) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٥٢.

(١٥) Turner, History, P. 164.

(١٦) Zeller, Outlines, P. 210.

للأكاديميين " لقوة حجته ولتمكنه من الرد عليهم، وتدلنا قائمة الكتب المنطقية لكريزيب - التي حفظها لنا ديوجانس اللايرسي عن مدى دقة هذا الفيلسوف^(١٧). وتوفي كريزيب عام ٢٠٩ ق.م، وقد خلفه في المدرسة اثنان من تلاميذه، هما زينون التارسي ثم ديوجانس السيليزي (البابلي)^(١٨).

ثانياً: الرواقية الوسطى:

ويمثل هذا الطور بويتس الصيداوي، وبنائيتوس (فنايطوس) وبوسيد ونيوس، وبداية الرواقية في عصر الرومان، وقد وجدت الرواقية في ذلك العهد قبولاً بين الناس، بعد أن كانت في صدام عنيف مع السلطات، وانتشرت الرواقية في هذا الطور بين العائلات النبيلة، ولئن نزعت الرواقية اليونانية في عهدها الأول - تحت تأثير القدرية المسرفة إلى اللامبالاة وعدم الاكتراث بالفن، وتهذيب الحياة، فإن الرواقية الوسطى، كانت على خلاف ذلك، تنوق إلى اعداد المحامين والقضاة، وكانت تحت المواطنين على البحث العلمي في علم الآثار وعلم النحو، كما كانت تتدخل في التشريع وكان لها دور في تكوين القانون الروماني، حتى العقيدة الرومانية القديمة، قد وجدت في الفلسفة الرواقية، سنداً لها.

وقد كان بوسيد ونيوس رجلاً حازماً بطبعه، وأخذ الاتجاهات الواضحة من بنائيتوس وقد استطاع أن يطور العقل الروماني بسعة اطلاعه في التاريخ والعلم الطبيعي والأخلاق كما تأثر كثيراً في تعاليمه الدينية والسيكولوجية بأفلاطون^(١٩)، وقد قرر بوسيد ونيوس أن الروح تظل حية في الهواء، حتى يحل بالعالم الاشتعال التالي، وليس ثمة جحيم ولكن الأشرار بعد الموت لا يكونون سعداء، والخطيئة تجعل أبخرة الروح طينية، فيثقلها هذا الطين عن الصعود إلى حيث تصعد أرواح الخيرين، أما الأشرار فيظلون على مقربة من الأرض، ويعودون عن طريق التناسخ أما الفضلاء بمعنى الكلمة، فانهم يصعدون إلى عالم النجوم، وهذا الأحياء للأفكار الأورفية، وتنسيق العقائد الفيثاغورية الجديدة، على يد بوسيد ونيوس، ربما عمل على تهيئة السبيل لظهور المذهب الغنوسطي^(٢٠).

(17) Brehier, Chrysippe, P. 59.

(18) Zeller, Outlines, P. 210.

(19) Ency. Britannica. Vol. 21, P. 432.

(20) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤١١.

ثالثاً: الرواقية الرومانية الجديدة:

تتسم الرواقية في هذا الطور الأخير، بالاهتمام بالجانب الأخلاقي في الفلسفة، بينما طرحت البحث الفلسفي المجرد، وانصرفت عن الدراسات المنطقية والطبيعية، التي كانت شغل مؤسسي المدرسة.

وكان من بين الرواقيين الرومان: انتيوس كورونتيوس (٣-٦٥م)، والكاتب الهزلي برسيوس (٣٤-٦٢م)^(٢١)، إلا أن ابرز شخصيات ثلاث، في الرواقية المتأخرة هم:

١- سنكا (٤ ق.م - ٦٥م): ولد بقرطبة، وتعلم الأخلاق الرواقية على يد أستاذه اطلوس الرواقي، اتهمه نيرون بالاشتراك في مؤامرة سياسية، وحكم عليه بالإعدام، وسمح له نيرون بأن ينتحر بقطع أحد شرايينه^(٢٢). ولم يكن سنكا كسائر الرواقيين يستنكر الانتحار، ويرى "دليل بيرنز" إن تحييد الرواقيين للانتحار، لم يكن وليد نظرية مجردة، بل كان مرده إلى شيوع الانتحار بين الأرقاء الذين طالما وجدوا فيه مخرجاً إلى "تلك الحرية التي يؤدي إليها كل عرق في الجسم" على حد قول سنكا/ الذي يقول أيضاً "كم من الأرقاء، لم يدفعهم غضب سادتهم عليهم، إلى قتل أنفسهم في سبيل الخلاص؟"، ومن أجل هذا كان هناك شعور قوي بأن نظام الرق ينطوي على شرور لا يمكن تحملها^(٢٣).

ازداد عدد الأرقاء في عهد سنكا، وقد عانوا الكثير من سوء المعاملة، ولكن سنكا كان يقول دائماً: "أن العبودية لا تقضى على المساواة الطبيعية بين الناس، ويخطئ من يظن، إن العبودية تنفذ إلى قلب الإنسان، لأن الجزء الأسمى من الإنسان لا يتأثر بها، وإن السيد إنما يتحكم في الأجسام ويعتبرها ملكاً له، أما العقل فهو طليق لا تقف دونه حواجز، ولا تقوى على كبته حتى أسوار السجن التي تحتبسه، ولذا فهو ينطلق لتحقيق الأعمال الكبرى، ويطير إلى اللانهاية، في صحبة

(21) Turner, History, P. 164.

(22) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(23) دليل بيرنز، المثل السياسية، ص ٩٨.

الرفيق الأعلى"^(٢٤)، وهكذا فإن جسم الإنسان في نظر سنكا يمكن أن يخضع للسيطرة أو للبيع والشراء، أما العقل فلا يمكن استرقاقه.

وتتجلى في الرواقية، إنسانية تضم البشر كافة، بلا تفرقة، يقول سنكا: "أننا أعضاء هيئة واحدة عظيمة، ومع ذلك لا يخجل الناس من إظهار الفرح، إذا ما سفك بعضهم دم بعض، ومن إشعال نار الحرب، ومن توريث أبنائنا مزيداً من الحروب بينما تعيش الحيوانات الخرساء في سلام مع أنواعها، أما الإنسان - وهو الشيء المقدس لأخيه الإنسان - فانه يذبح علناً"^(٢٥). وكان سنكا يرى أن التكالب على جمع المال أمر ذميم، ولكن ليس من الحكمة أن تنبذ المال إذا ما جاءنا، فهو لا يتنافى مع الفضيلة، على شرط ألا نتركه يستعبدنا، أو أن نتحسر عليه إن ضاع منا"^(٢٦).

٢- ابيكتيتوس: ولد عام ٥٠ م، وكان عبداً لرجل اسمه ابافروديت، وتهدف الفلسفة عنده، إلى تحرير النفس أخلاقياً، بصرف النظر عما إذا كان الإنسان يعيش في ظل العبودية والبؤس، وكان ابيكتيتوس رواقياً بمعنى الكلمة: في أقواله، وفي حياته التي كانت مثلاً أعلى من أمثلة الصبر والاحتمال، ولم يدون ابيكتيتوس بنفسه أراءه الفلسفية ولكنها حفظت لنا بفضل تلميذه اربانوس"^(٢٧).

٣- مرقص اوريليوس (١٢١ - ١٨٠ م): ولد في روما، وتبناه بعد موت أبيه الإمبراطور انطونيوس، ثم صار مرقص اوريليوس إمبراطوراً على البلاد الرومانية عام ١٦١، وقد خالف الرواقيين السابقين في إمكان المعرفة اليقينية، وشك في وجود الحكيم الذي حصل بالفعل على المعرفة اليقينية، ووافق سائر الرواقيين في قبول قانون التغير المستمر الذي يحكم جميع الأشياء، وكان مرقص اوريليوس متديناً"^(٢٨)، ومن أقواله "أيها الكون، إن كل شيء يتسق معك ويتسق معي أيضاً، لا شيء يكون بالنسبة لي مسرفاً في التبكير أو ممعناً في التأخير، متى جاء في الوقت المناسب

^(٢٤) نفس المرجع، ص ١٠١ - ١٠٢.

^(٢٥) نفس المرجع، ص ٩٣.

^(٢٦) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

^(٢٧) نفس المرجع. ص ٢٥٢ وما بعدها.

^(٢٨) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٦٧ وما بعدها.

بالنسبة لك، كل شيء يجيء به فصولك، أيتها الطبيعة فهو ثمري، منك خرج كل شيء، وفيك يقوم كل شيء، واليك يعود كل شيء...^(٢٩). تلك لمحة سريعة لممثلي المدرسة الرواقية في أطوارها التاريخية الثلاثة، أما عرض المذهب الرواقي، فإن المؤرخين يعرضون له ككل، دون القول بما يخص زينون وما يخص أتباعه، وذلك يرجع إلي أن المؤلفات الرواقية، وبخاصة للكتاب القدماء قد فقد معظمها كما ذكرت، وبالتالي يلجأ المؤرخون إلى شراح ذوى اتجاهات شتى، لا يحفلون كثيراً بذكر تفاصيل أقوال كل فيلسوف رواقى على حدة. وتنقسم الفلسفة الرواقية، من وجهة نظر أصحابها إلى ثلاثة أقسام رئيسية: المنطق ويتضمن نظرية المعرفة، وعلم الطبيعة ويشمل الإلهيات وما بعد الطبيعة، وأخيراً الأخلاق ويذكر تسليراً أن هذا التقسيم الثلاثي للفلسفة، قد استمدته الرواقيون من الأكاديميين^(٣٠). وليست فروع الفلسفة الثلاثة متساوية القيمة في نظر الرواقيين، ففي الواقع انهم لا يدرسون المنطق والطبيعات، إلا من حيث هي علوم تخدم العلم الأخلاقي أي علم السلوك الذى يبين لنا كيف نعيش حياة فاضلة، ويمنحنا الحكمة، ويحقق لنا السعادة، على الرغم من فساد الظروف الاجتماعية والسياسية التى تسود المجتمع، كما كان الشأن فى عصور الرواقية. وفيما يلى، سأعرض للفلسفة الرواقية، متبعاً نفس التقسيم الذى أراده لها أصحابها.

^(٢٩) سد جويك، المجلد فى تاريخ علم الأخلاق، ج ١، ترجمة د. الطويل، الإسكندرية ١٩٤٩، ص

١٩٢ - ١٩٣.

^(٣٠) Zeller, Outlines, P. 211.

الفصل الأول

المنطق

لم يتفق الرواقيون فيما بينهم على تقسيم المنطق، فيذهب ديوجانس اللائرسى إلى أن بعضهم، قد قسم المنطق إلى علمين: نظرية المعرفة، والجدل، بينما أضاف آخرون جزءاً متعلقاً بالتعريفات، وآخر يتعلق بالقوانين والمعايير، وقد استبعد فريق ثالث من الرواقيين، الجزء المتصل بالتعريفات⁽³¹⁾ وسأعرض هنا للمنطق انرياقى فى قسمين: القسم الأول نظرية الرواقيين فى المعرفة، ويتضمن بحثاً فى معيار الحقيقة، أما القسم الآخر فهو الجدل، وهو وحده ما نعتز به فى تصورنا الحديث - منطقاً صورياً خالصاً، لا تشوبه عوامل سيكولوجية، كما سنرى الآن فى نظرية المعرفة.

القسم الأول: نظرية المعرفة

يتساءل الأستاذ برهيه قائلاً: "أفلا يمكن بلوغ الحقيقة إلا بالتفكير؟ وهل الشرط الضرورى لمعرفة الحق، هو حيازة العلم والحكمة التى هى من نصيب قلة من البشر؟ أن تلك هى النظرية الأرستقراطية للحقيقة، لدى أفلاطون حيث عارض بها ادعاءات السفطائيين.

وفى مقابل هذه النظرية، ذهب السفطائيون إلى أن معرفة الحق هى الأمر الأكثر شيوعاً وذيوعاً، فزعم بروتاغوراس أن الإنسان مقياس الحقيقة، وأن المظهر هو دلالة الواقع التى لا جدال فيها، فالحقيقة تدرك مباشرة فى الإحساس ذاته. وأما نظريات الرواقيين فى المعرفة، فإنها ترد، إلى حد ما، إلى القاعدة العريضة للنظريات السفطائية، إذ انهم ذهبوا إلى أن الحق ليس بالضرورة ثمرة العلم، بل يمكن إدراكه بدون الاعتماد كلية على العلم القائم على التفكير وذلك بطريقة مباشرة وتلقائية، ويلزم عن ذلك أن تكون الحقيقة أمراً شائعاً، وليست سمة مميزة للحكمة فى حين أن العلم (بمعنى القدرة على عدم الخطأ) هو الخير الذى لا يحصل عليه إلا الحكيم وحده، أما الحق فهو على خلاف ذلك، يدركه البشر كافة⁽³²⁾.

(31) Kneal, The development of Logic, P. 139.

(32) Brehier, Chrysippe, PP. 80 – 81.

وهكذا نجد في نظرية المعرفة الرواقية، انقلاباً لنظريات أفلاطون، الذي لم يكن يرى الحقيقة إلا في المطابقة بعالم المعقول، عالم المثل، وإن إدراكها يتم لذلك عن طريق التأمل والتأمل، أما الرواقيون فإن نقطة البداية عندهم هي إدراك الجزئيات، وهذا الإدراك أمر مشاع وميسور للناس كافة، أما بلوغ مرتبة العلم، فلا يصل إليها سوى الحكماء.

المعرفة حسية عقلية:

"رفض زينون نظرية المعرفة الأفلاطونية، وقبل النظرية الأرسططالية، بعد أن أدخل عليها بعض التعديلات، فإن التذكر والمثل عنده ليست سوى كلمات أو ألفاظ وقرر أن المثل، هي معاني كلية، كونها العقل من مقارنته للجزئيات، فالإحساس يمد المعرفة بكل موادها والعقل هو الآلة التي بواسطتها، تشكل هذه المواد"⁽³³⁾ واعتقد أن هذا الاتجاه الذي اتجه إليه زينون وفلاسفة الرواق عمومًا، جاء نتيجة اشتغال زينون وكريزيب وسائر الرواقيين بالتنجيم والكتابة في الأمراض، فكان اتجاههم في المعرفة اتجاهًا تجريبيًا، كما يذكر تسلا، وقد تأثر أيضاً الرواقيون في هذا الصدد من ناحية أخرى باسمية انتيستانس، "ولقد أرجع انتيستانس الحقيقة إلى الأشياء الجزئية فقط، فخلص زينون من هذا إلى أن كل معرفة يجب أن تصدر عن إدراك الجزئي، من أجل ذلك كانت النفس - وفقاً للمذهب الرواقي - كالصفحة البيضاء، عند الولادة، ثم تتلقى محتوياتها من الأشياء"⁽³⁴⁾، ويمكن القول أيضاً "إن الرواقيين قد بدأوا بالمبدأ الأرسطي، الذي فحواه، أن كل معرفة عقلية إنما تنبع من الإدراك الحسي، ثم يصبح الإدراك الحسي تصوراً أو تخيلاً، بمجرد أن يبلغ الشعور"⁽³⁵⁾.

وقد ذهب كريزيب إلى أن للنفس وهي بصدد الإدراك الحسي، دوراً إيجابياً، إذ اعتقد أن ثمة تغيراً يحدث في النفس عند إدراكها للمحسوسات، ولكن لم يكن الأمر كذلك عند سلفيه: زينون وكليانثس، فقد زعما أن النفس تظل في حالة

(33) Lewes, The History, P. 352.

(34) Zeller, Outlines, P. 212.

(35) Turner, History, P. 165

الانفعال سلبية، خلال عملية الإدراك الحسى، حيث يطبع الموضوع صورته فى العقل، تماماً كما يطبع الخاتم أثره على الشمع^(٣٦).

أما الخطوة التالية لعملية الإدراك الحسى، فهى تكوين المعانى، وتكون هذه المعانى: إما تلقائياً، وذلك عندما تتكون دون تدخل شعورى منا، وإما شعورياً، وذلك بالتفكير الإيجابى للعقل الذى يجد مشابهات ونظائر بين تصوراتنا، فيربطها فى معان عقلية أو "معرفة" إلا أن المعانى التلقائية، والمعانى الفكرية ليست معانى مفطورة أو غريزية^(٣٧) ومن ثم، كان فكر الإنسان، لا يستطيع فكاً من مقدمات الإحساس، وإن كان فى مقدوره القيام بعمليات التجريد والإضافة والتأليف والمضاهاة.. الخ، ويتكون العلم عندما يقوم العقل بربط الأفكار والمعانى فى اتساق ونظام، وكأن الحواس - بهذا المفهوم - ليست إلا أداة يسيطر عليها العقل سيطرة الملك على رعيته، لأن العقل عند الرواقيين - كما يذكر شيشيرون هو تلك القوة "التي بها يرى الإنسان النتائج والأسباب، ويفهم سيرها ويقارن بين المتشابهات، ويربط المستقبل بالحاضر" فمهمة العقل إذن هى إدراك حدوث الأشياء فى العالم، والإحاطة بما بينها من روابط أو فهم تلك الوحدة المعقدة التى يعبر عنها بالنظام (لوغوس لوغسموس)^(٣٨).

المعانى الشائعة:

يقول إميل برهيه: "ذهب الرواقيون إلى أن لكل الكائنات العاقلة، عدداً معيناً من الأفكار الطبيعية التى تستخدم كقاعدة أو أساس للاستدلال، مثال ذلك فى مجال علم الأخلاق، نجد لدى كل البشر فكرة طبيعية عن الخير، وعن العدالة، وفى مجال علم الطبيعة، لديهم فكرة شائعة عن وجود الآلهة وخلود النفس، وإن الاستدلال الذى يتخذ قاعدة له، تلك الأفكار، لا الأفكار الجزئية، إنما يستند على أساس متين سليم، وكان الرواقيون يهدفون دائماً إلى رد آرائهم إلى أحد هذه المعانى الشائعة، وتلك النظرية على جانب كبير من الأهمية، وهى تنطوى على

(36) Ibid, P. 165

وكذلك د. بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص ١٢.

(37) Turner, History, PP. 165 – 166.

(38) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٩٠ – ٩١.

تناقض في القول بعلم وفطرة أخلاقية في آن واحد ولكن مع ذلك هنا لك توافقاً بينهما.

ولكن ما مصدر وقيمة هذه المعاني؟ أما بالنسبة لمصدرها: ليست معاني فطرية^(٣٩) (كان يعتقد أحياناً أو كما توحى بذلك بعض النصوص)، فالرواقيون حسيون، لا يقبلون معرفة المعاني معرفة مباشرة، أو بالحدس، فكل معنى أصل في التصور الحسي، والمعنى الشائع يتشكل داخل النفس في أعقاب التصورات الحسية، لتمثل فيما بعد في شكل نتيجة (مثال ذلك أن معنى الآلهة يأتي كنتيجة لتأمل جمال العالم ونظامه)، ثم بعد ذلك في شكل نوع من الاستقرار العقلي (مثال ذلك الخير يتأتى من مقارنة العقل بين الأفعال الحسية الحسنة المباشرة)، ولكنها تتميز بالآتي:

(١) إنها سابقة لكل المعاني الأخرى، وإنها تتكون منذ عهد مبكر.

(٢) إنها تتكون تلقائياً وطبيعياً.

أما بالنسبة لقيمتها، فإننا إذا فهمنا جيداً المذهب الطبيعي الرواقي، الذي تتسم فيه المعاني الشائعة بالتلقائية والطبيعية، والتي هي شرط وثمره المذهب الرواقي التفاؤلي فإننا عندئذ نجد ثمة تناسقاً ضرورياً بين الطبيعة والحقيقة^(٤٠). وما أشبه هذه المعاني الشائعة بمبادئ اقليدس، فهي أساس الاستنباط، إذ يلجأ إليها العقل قبل التجربة الحسية، وبدونها لا يمكن أن يقام استنباط بالمرّة، في مذهب حسي مثل المذهب الرواقي، فهي الأسس التي يقام عليها بناء العلم.

درجات المعرفة:

قلنا إن المعرفة في المذهب الرواقي تبدأ بالإدراك الحسي، أو ما يسمى بالتصور (فنتاسيا) representation وهو الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجي ويسمون هذا الأثر صورة image، واصل المعرفة - أي الشيء - يطبع صورته الذهنية في النفس بفعل مباشر، لا بواسطة "أشباه" كما يقول الابقوريون، وذكرت

^(٣٩) يقول الدكتور عثمان أمين عن المعاني الشائعة: "إنها تكون بالفطرة والطبع لا بالاكساب والتجربة" (في كتابه الفلسفة الرواقية. ص ٩١)، ومن العجيب أنه يرجع في هذا القول إلى كتاب برهيه الذي أرجع هنا إليه وإلى نفس الصفحات التي أشار إليها الدكتور.

^(٤٠) Brehier, Chrysippe, PP. 65 – 68.

آناً تشبيه زينون وكليانوس لانطباع الصور الذهنية في النفس، بانطباع أثر الخاتم على الشمع، وعلى الرغم من أننا قد رأينا أن النفس يلحق بها تغير ما أثناء عملية الإدراك الحسى لدى كريزيب، فإن الأستاذ برهية يعتقد أن التصور عند الرواقية، بصفة عامة، هو حالة سلبية، ومن ثم اتفق الرواقيون والسفطائيون في نقطة البداية. أما المرتبة الثانية للمعرفة، فهي التصديق Assentiment، ذلك أن التصور يعد أول حكم على الأشياء، وتقوم النفس بمنحه - من عندها - هذا التصديق، الذى قد يكون حقيقياً، أو غير حقيقى، فلئن كان الأخير، كانت النفس فى هذه الحالة، قد أخطأت، وهنا تختلف الرواقية مع السفطائية الذين قالوا بأن كل ما يظهر لنا فهو صادق بالضرورة، أما إذا كان التصديق على حق، انتقلنا إلى مرحلة تالية فى المعرفة.

هذه المرحلة، هى المرحلة الثالثة، وهى الفهم comprehension وهو الإدراك الصحيح للأمور، والتصديق الصحيح عند الرواقية هو التصور المحيط representation comprehensive وهو الذى يحمل فى ذاته علامة صدقه، ويمتاز بالوضوح والقوة، نتيجة للتوتر الذى يمثل بدوره الصفة النوعية للشيء المدرك، وعلى ذلك كان "التصور المحيط هو معيار الحقيقة ويقول الأستاذ برهية" أن الفهم هو فعل للعقل، انه التصديق الذى يمنح للصور images حينما تكون مفهومة، ولكن التصديق، قبل كل شيء هو حكم، ذلك الحكم الذى تدفعه الصور الواضحة قد تكون بسبب منحنا التصديق لصورة مطابقة للواقع، أعنى أننا أثبتنا حقيقة موضوعاتها^(٤١).

أما الدرجة الرابعة والأخيرة، فهى العلم، ولا يختص بالعلم سوى الحكماء وحدهم من دون سائر البشر، "ولهذا الاعتبار الأخير جعل الرواقيون من العلم فضيلة أساسية للحكيم"^(٤٢)، والعلم تنظيم للمعرفة الحسية، أي ترتيب جميع المدركات الجزئية فى نسق متكامل، فيكتسب بذلك يقيناً أكثر ثباتاً من يقين الحس ذاته، على أن العلم مع ذلك لا يخرج عن دائرة المحسوس.

^(٤١) Ibid, PP. 99 – 100 وكذلك Turner, History, 166 وكذلك د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٩٤ – ٩٧ وكذلك يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٤ وكذلك Brehier, Histoire de .. tl, P. 300.

^(٤٢) Brehier, Chrysippe, P. 62.

وإني لا أفهم ما يقصده الرواقيون من زيادة قوة اليقين ووثوقه، تلك القوة الناتجة عن تنظيم المعرفة الحسية واتساقها، فما معنى أن يكون العلم مشتملاً على يقين يفوق يقين الإدراكات الحسية للأجسام، والتي هي الحقيقة بالذات في المذهب الرواقي؟

ويشير الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى صعوبة أخرى أو تناقض وقع فيه الرواقيون فيما يختص بتصورهم للعلم، ذلك أن "مجموعة التصورات لا مادية، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجي، كما أنها خارجة عن التعبير عنها باللفظ، فهي أقرب ما تكون إلى الكليات كما تصورها أفلاطون، أو على الأقل أرسطو، إلا أنه يلاحظ إن هذا لا يتفق في الواقع مع منطق المذهب، لأن الأصل في كل وجود حقيقي، أن يكون وجوداً محسوساً أو وجود الأجسام، كما سنرى في مذهبهم الطبيعي، بينما نجد أن التصورات الكلية التي قالوا أنها تكون العلم، خارجة عن المحسوسات ومنفصلة عن أي تصور مادي، ولنا ندري كيف تخلص الرواقيون من هذه المشكلة أو هذا التناقض"^(٤٣).

هكذا أثارت مشكلة وجود الكليات في المنطق الرواقي تناقضاً، في تصور الدكتور عبد الرحمن بدوي، إلا أنني لا أرى معه هذا التناقض، فإن قال الرواقيون أن للكليات وجوداً، فما ذلك على النحو الذي ذهب إليه أفلاطون، ولكنه وجود انتزعه العقل من معرفته بالجزئيات، إننا نرى في الواقع أشخاصاً جسمانيين كسقراط وأفلاطون، ولكن لا نجد (الإنسان) بالمعنى الكلي الذي أقر أفلاطون بوجوده في عالم المثل، وإنما (الإنسان) لا وجود له إلا في عقولنا كنتيجة استخلصناها ولم نلمسها في الحقيقة.

تلكم هي درجات المعرفة الأربعة - كما تصورها الرواقيون، وينقل لنا شيشيرون تشبيه زينون لهذه الدرجات، فيذكر أن التصور يشبه اليد المبسوطة، أما الدرجة الثانية وهي التصديق، فإنها أشبه باليد المقبوضة قبضاً خفيفاً، ويشبه الفهم باليد المقبوضة تمام القبض أما العلم فإنه يشبه يداً مقبوضة تشد أزرها اليد الأخرى"^(٤٤).

^(٤٣) د. بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١٧.

^(٤٤) Turner, History of Philosophy, P. 166.

ويتبين مما سبق، أن التباين بين هذه المراتب الأربعة من المعرفة، يقوم على قوة الاقتناع من حيث الشدة والضعف، واختلاف اليقين كاختلاف التوتر النفساني: كلاهما اختلاف في الدرجة وليس في طبيعة كل منهما، ويرجع اختلاف درجات المعرفة، إلى ما يقوم به الإنسان من جهد نفسي إرادي.

معايير الحقيقة:

أشرت إلى أن التصور المحيط، هو معيار الحقيقة، ويتميز التصور الصحيح عن التصور الزائف على حسب درجته من الوضوح⁽⁴⁵⁾، فكلما ازداد وضوح شيء ما أو فكرة معينة، كلما ازداد يقينا وصدقا، وهذه النظرية ترجع في أصلها إلى زينون الرواقي، وأغلب الظن أنها كانت مصدر نظرية ديكرت في القرن السابع عشر في القول بأن الصورة الذهنية تكون صحيحة متى كانت واضحة بحيث لا يمكن للعقل إلا أن يقبلها ويتعذر عليه في نفس الوقت إنكارها.

ويقول الأستاذ اميل برهيه "أنه وفقا لمصادرنا لم يكن التصور المحيط هو معيار الحقيقة الوحيد الذي قبله الرواقيون، فمن النصوص المقتضبة لديوجانس اللائسي نعرف ثلاث نظريات وهي:

- (١) قبل بعض الرواقيين القدماء معياراً "العقل المستقيم".
 - (٢) أكد كريزيب، أنه يوجد نوعان من المعايير: الإحساس والمعنى الأول.
 - (٣) ذهب أخيراً بويتس الصيداوي، إلى أن هناك أربعة معايير هي: الإحساس، والتعقل والنزوع، والعلم، ويبدو أن كل هذه المعايير قبلت مع معيار التصور المحيط في نفس الوقت ولقد قال لنا ديوجانس صراحة أن معيار كريزيب، لا يمنعانه من قبول المعيار المشترك للمدرسة كلها، أي التصور المحيط.
- أما بوسيد ونيوس - من ناحية أخرى - فيذكر لنا أن الرواقيين القدماء، باستثناء زينون وكليانتس، قد قبلوا أن يكون "العقل المستقيم" معياراً للحقيقة، مثله كمثال التصور المحيط⁽⁴⁶⁾. والعقل المستقيم Droit raison عندهم هو حسن استعمال العقل الذي يشترك فيه الناس كافة، إلا أن الاستعمال الحسن للعقل، ليس من نصيب كافة وبالتالي كانت الإحاطة بجوهر الحقيقة أمراً خاصاً بالآلهة والحكماء فحسب.

(45) Lewes: The History of Philosophy, P. 357; Zeller, Outlines, P. 214.

(46) Brehier, Chrysippe, P. 101.

وإزاء هذه الأقوال المتضاربة، والتي كانت سبباً لإحراجهم فى نزاعهم مع الأكاديميين الذين أنكروا وجود معيار للحقيقة، إزاء هذا رأى الدكتور عثمان أمين إن أي جزء من أجزاء المعرفة الرواقية، يمكن أن يعد معياراً للحق فى المذهب الرواقى، من حيث أن جميع هذه المعايير - كما يعتقد برهيه - تستوى فى النهاية ولا تناقض، فالمطلوب دائماً هو أما التصور الذى يؤدى إلى الإدراك، أو الإدراك وعلاقته بغيره من الإدراكات وسواء أكان هذا أم ذاك، فإن القوة العقلية الفعالة قوامها الفعل النفسى الذى يحيط بالشيء إحاطة شاملة، والإحاطة والتصديق هما الفعلان الأساسيان من أفعال العقل المستقيم باعتباره معرفة، وإن الإحساس والمعنى الأول لدى كريزيب ليسا إلا نوعين من الفهم "الإحاطة" وكما أن الإحساس فعل من أفعال الإحاطة بالمحسوس، فإن المعنى الأول هو الإدراك العقلى أو الفكر الذى نفذ فيه العقل فهو محيط^(٤٧).

الإجماع والاحتمال:

ليس إدراك الحقيقة القاطعة وبلوغ اليقين أمراً ميسوراً للإنسان فى كل آن، لذلك يجب على المرء أن يقنع بما دون اليقين، ومن أجل ذلك قال الرواقيون بما أسموه "عموم الاتفاق بين البشر" أو الإجماع، الذى يلعب دوراً هاماً فى مسألة الاعتقاد بوجود الآلهة بصفة خاصة - على نحو ما سنرى - عند التعرض للإلهيات الرواقية، حيث يستنتج الرواقيون وجود الآلهة من أن الناس جميعاً، فى كل مكان وزمان، يجزمون بوجودها، ومن المرجح أن يكون أصحاب تلك النظرية من الرواقيين المحافظين أنصار الدين السائد كبوسيد ونيوس وسنكا، لا من دعاة الثورة والتجديد، وليس الإجماع فى ذاته دليلاً على الحق، وإنما هو دليل على حضور معنى من المعانى الشائعة، وكلما ازداد المعنى الشائع قوة ووضوحاً كلما زاد تمسك الناس به.

ويبدو أن هذا الاتجاه إلى عدم التمسك ببلوغ اليقين فى كل آن، قد انتهى بالرواقيين فى العصر الرومانى إلى روح التشاؤم والشك، فلم يعد سنكا ومركس

^(٤٧) Brehier, Chrysippe, P. 102 - 103 وكذلك: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٩٧ -

أوريليوس يثقان في أعضاء الإحساس كمصادر يقينية للمعرفة الإنسانية، كما كان الحال لدى الرواقيين الأول^(٤٨).

وإذا كانت المعرفة التي ترد عن طريق الحواس ليست صادقة دائماً، وإذا كانت الحواس تخدعنا أحياناً كما يقول الشكاك، وبالتالي لا نحصل على معرفة يقينية، فإنه يمكن في هذه الحالة أن نحصل على معرفة تقوم على الترجيح، "فقد حدث أن دعا الملك بطليموس للعشاء فيلسوفاً رواقياً واسمه سيفيروس، وهو تلميذ مباشر لزينون، وقد سمع بطليموس بمذهب الرواقيين في الإدراك الحسى، فقدم للفيلسوف رمانة مصنوعة من الشمع، فآخذ الفيلسوف في محاولة أكلها، وعندئذ ضحك منه الملك، فأجاب الفيلسوف بأنه لم يحس يقيناً في كونها رمانة حقيقية لكنه استبعد أن يكون على المائدة الملكية شيء مما لا يصلح أن يكون طعاماً" لذلك فإنه صدق احتمال أن الرمانة صحيحة لا زائفة، ويرى برتراند رسل أن مذهب الرواقية في الاحتمال متزن ومتفق مع المنهج العلمى^(٤٩).

ولكن هل كان للاحتمال دور في المنطق الأرسطوطاليسى، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى: "أن فكرة الاحتمال التي تلعب اخطر دور اليوم في مناهج العلوم، لم يشأ أرسطو أن يستخدمها، ولذا وضع الاستقراء التام، بوصفه مثلاً أعلى يجب محاولة الوصول إليه، لكي تكون المعرفة يقينية"^(٥٠).

تلك هى نظرية المعرفة عند الرواقيون، وهى لا تخلو من ثغرات ومتناقضات، استغلها اعداؤهم في الهجوم عليهم، ويبدو أن مرد هذه المتناقضات إلى أن الرواقيين لم يتجهوا إلى البحث النظرى المجرد في ذاته. باعتباره رياضة عقلية كما هو الحال عند سابقهم كأفلاطون وأرسطو، وإنما كانت الحياة العملية شغلهم، ومن ثم كان الهدف من البحث في نظرية المعرفة، هو بالتأكيد اليقين والصدق في المدركات الحسية بشتى الوسائل - وحتى لو كان بين بعضها والبعض الآخر بعض المتناقضات، وذلك من أجل أن ينصرف الناس جميعاً إلى العمل والسلوك والحياة الأخلاقية الفاضلة.

(٤٨) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٩٩ - ١٠٢.

(٤٩) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٤٢٦.

(٥٠) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ط ٣. القاهرة، مكتبة النهضة ١٩٥٣. ص ٨١.

ومن ناحية أخرى فإنه لا ينبغي الهجوم على ما وقع فيه الرواقيون من تناقضات بنفس الطريقة التي قد تتبع مع أفلاطون أو أرسطو، وذلك لان الفلسفة الأفلاطونية أو الفلسفة الأرسطوطالية هي من صنع فيلسوف واحد، عمل طوال حياته على أن يكتب مبادئه الفلسفية في مؤلفات متناسقة متكاملة، أما فيما يختص بالفلسفة الرواقية، فإنه يجب أن ندخل في الاعتبار أنها تكونت خلال عدة قرون وعلى أيدي فلاسفة عاشوا تحت ظروف اجتماعية وسياسية متباينة أشد التباين، ومن الطبيعي أن ينعكس هذا التباين على نظرياتهم في المعرفة وفي سائر المسائل الفلسفية.

وعلى الرغم من كل ما وجه للفلسفة الرواقية عامة ونظرية المعرفة بصفة خاصة، من هجوم عنيف، فإن نظرية المعرفة الرواقية تظل مع ذلك أقرب النظريات اليونانية إلى روح نظرية المعرفة في العصر الحديث، كما نجدها لدى جون ستوارت مل ومن نسج على منواله تلك هي نظرية المعرفة الرواقية التي تقوم على الأشياء الجزئية، والمعبرة عن اتجاه تجريبي خلافاً لاتجاه أفلاطون وأرسطو والتي تأسس عليها منطق مختلف اشد الاختلاف عن المنطق الأرسطوطاليسي.

القسم الثاني: الجدل "المنطق الصوري"

أشرت فيما سبق إلى كريزيب هو مبتكر الجدل الرواقي، وقد قيل قديماً "إذا لم يكن كريزيب، فما كانت هنالك رواقية"، وقد أثار اشتغاله بالجدل إعجاب متأخري الرواقية فقال ديوجانس اللارتسي: "إذا كان ثمة جدل بين الآلهة، فلن يكون سوى جدل كريزيب، ويبين هذا القول، بطريق غير مباشر، أن جدل كريزيب، كان ينظر إليه على أنه متميز عن جدل أرسطو، وعندما أراد كليمان السكندري، أن يذكر اسم سيد المنطقة كما أن هو ميروس سيد الشعراء - فإنه ذكر اسم كريزيب لا أرسطو، واعتبر كليمان أرسطو سيد العلماء، وأفلاطون سيد الفلاسفة⁽⁵¹⁾. أما زينون فيبدو أنه كان مشغولاً فقط بمسألة معيار الحقيقة، ولم يهتم بالجدل، وإن كان يعتبره

(51) Encyclopedia Brit. Vol. 14, P. 319, Kneale, The development of Logic, PP. 115 - 116.

مهماً للتربية، وكذلك كان شأن كلياتس، أما خلفاء كريزيب من بعده، فإن المنطق لم يجذبهم⁽⁵²⁾، بل فقد أهميته تماماً لدى الرواقيين في العصر الروماني.

وترجع معرفتنا بالمنطق الرواقي إلى شذرات حفظها لنا كتاب ينتسبون إلى مدارس شتى بعضها خصوم للرواقية، ولكن أمكن لمؤرخي المنطق، من العديد من هذه الشذرات التي يكمل بعضها بعضاً، أن يعيدوا بناء السمات الرئيسية للمنطق الرواقي⁽⁵³⁾.

التجديد في المنطق الرواقي:

لم يكن للرواقية من الناحية المنطقية - وزن في تاريخ الفلسفة، فكان المؤرخون ينظرون إلى المنطق الرواقي على أنه لغو لا طائل تحته، أو على أنه شيء زائد يلحق بنظرية القياس الأرسطية، حتى برأه المنطق المعاصر، حيث قدره حق قدره، " فكان لوكا شفيش أول من رأى في منطق الرواقيين صورة أولية لمنطق القضايا، وقد بين أن الروابط المنطقة الرئيسية مثل: "إذا كان..... فإن....."، ".....و....."، "إذا.....أو....."، "ليس...."، كانت معلومة للرواقيين، وقد فسروها بأنها روابط صدق كما نفسرها الآن، وأوضح لوكاشيفتش أن الرواقيين، على خلاف أرسطو، قد صاغوا نظريتهم المنطقية في صورة قواعد للاستنتاج الصحيح. وقد قبلوا بعض هذه الصور دون برهان، واستنبطوا منها البعض الآخر على نحو لا مطعن فيه من وجهة نظر المنطق الحديث"⁽⁵⁴⁾.

والواقع أن كل فكرة فلسفية تبدأ عند فيلسوف ما، لا تفهم قيمتها الفلسفية إلا في آخر مراحل نضجها عند لاحقها، فأخر المراحل هي التي تلقي الضوء على أوائلها، وإلى مثل هذا أشار كانط بدوره بقوله: إننا نفهم الآن أفلاطون أكثر مما فهم نفسه، فهو كثيراً ما أساء فهم نظريته في المثل، وكثيراً ما عبر عنها بنقيض ما أراده، وكذلك الشأن الآن في المنطق الرواقي.

ومن أمثلة التجني وسوء فهم المنطق الرواقي في العالم القديم، أن نرى شيشرون متابعاً أستاذه أنطيوخوس - يسخر من الرواقيين، زاعماً بأن الجدل عندهم

(52) Brehier, Chrysippe, PP. 59 – 61.

(53) Kneale, The development, P. 116

(54) لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية، مقدمة الدكتور تشلاف ليفسكي. ص ٥٧

"لم يكن شيئاً مبتكراً وإنما هو تحرير لنظريات الأكاديمية القديمة" (٥٥)، أما عن المؤرخين المحدثين الغربيين فإنهم أيضاً عملوا على نقض المنطق الرواقي المفترى عليه، وسلبوه من كل أصالة وتجديد وأنكروا أي ابتكار فيه، زاعمين أنه صورة ممسوخة باهتة للمنطق الأرسطي، ومن أمثال هؤلاء المؤرخين في أواخر القرن التاسع عشر: فرانك، وبرنتل، وتسلز (٥٦)، بل إن هذا الاتجاه غير المنصف نجده أيضاً عند المؤرخين الأوربيين في القرن العشرين، وأذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: تيرنر (٥٧)، واردمان (٥٨)، واستاس (٥٩)، فهؤلاء جميعاً وغيرهم، ينظرون إلى منطق الرواقية على أنه يرتد كلية إلى منطق أرسطو، وأنه خلو تماماً من كل طرافة وابتكار، كما تشير دائرة المعارف البريطانية المطبوعة عام ١٩١١. باختصار إلى منطق الرواقيين قائلة: "إن ما جاءوا به من تصحيحات وإصلاحات موهومة لمنطق أرسطو، هي في أكثرها من قبيل الحدلقة التي لا فائدة فيها" (٦٠) ولكن دائرة المعارف البريطانية قد عادت فعدلت نظرتها الخاطئة هذه للمنطق الرواقي، ففي طبعتها الجديدة عام ١٩٦٠، اعترفت بأهمية منطق القضايا الذي طوره الرواقيون ذوو النزعة الاسمية، وخالفوا به أرسطو ومنطقه في الحدود (٦١)، كم أفسحت دائرة المعارف البريطانية مجالاً كبيراً لعرض المنطق الرواقي من وجهة النظر الحديثة، وذلك بصدور الكلام عن تاريخ المنطق (٦٢).

أما في الكتب العربية، فإننا أيضاً ما نزال نجد في بعضها ذلك التسفيه لمنطق الرواقيين واعتباره أرسطو طاليساً خالماً سواء في جوهره أو في تفاصيله، مثال ذلك كتاب خريف الفكر اليوناني للدكتور عبد الرحمن بدوي، وكتاب قصة الفلسفة اليونانية للأستاذ أحمد أمين والدكتور زكي نجيب محمود.

(٥٥) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٠٨ - ١١٠

(٥٦) Brochard, Etudes....P.220

(٥٧) Turnor, History of Philosophy, 1902, P. Vol.

(٥٨) Erdmanne, A history of Philosophy, Trans. By W. Hough, Vol

(٥٩) Stace, A Critical History of Greek Phil. London 1941

(٦٠) لو كاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية. ص ٢٠

(٦١) Ency. Brit., Vol. 21, P. 431

(٦٢) Ibid, Vol. L4, PP. 318- 320

وأعتقد أنه من التجني على المنطق الرواقي رمية بأنه أرسطي، إذ أن الفرق بين المنطقين أساسية وجوهرية، ومن أهم هذه الفرق ما يلي:

أولاً: إن الرواقية مذهب فلسفي، والطبيعات الأيونية التي عاصرت أرسطو وإقليدس انتظمت في صورة كوزمولوجيا وعلم طبي يحملان في طيهما منطقاً لا يقوم على التصورات أو الحدود الكلية، كما هو الشأن في القياس الأرسطوطاليسي، وإنما على أحكام مخصوصة وتجريبية، وبهذا انهارت على أيدي الرواقيين التصورات الكلية الأرسطية.

ثانياً: منطق أرسطو جزء من منطق الحدود، بينما ابتكر الرواقيون منطق القضايا، ويشير لوكاشيفتش إلى أنه إلى جانب منطق الحدود الذي ينتمي إليه منطق أرسطو، هناك منطق آخر هو منطق القضايا، ثم يضرب مثلاً يبين الفارق بين المنطقين، فيذكر أن بجوار قانون الذاتية الأرسطي "كل أ هو أ" قانوناً آخر للذاتية صورته "إذا كان ق فإن ق" إن هذين القانونين يختلفان من جهة الثوابت أو الروابط فيهما: فالرابطة في الصيغة الأولى هي "كل-هو" وهي في الصيغة الثانية "إذا كان فإن" والمتغيران أو المربوطان في أحد الصيغتين يختلفان في النوع عن المتغيرين في الصيغة الأخرى، فالقيم التي يجوز التعويض عنها عن المتغير أ هي حدود، مثل إنسان أو نبات، وبدا نحصل من الصيغة الأولى - وهي الصيغة الأرسطية - على القضيتين: "كل إنسان هو إنسان"، أو: "كل نبات هو نبات"، أما قيم المتغير ق، فليست حدوداً بل قضايا، والمتغيرات القضائية في المنطق الرواقي مثل: "الشمس طالعة"، أو "أفلاطون مائت"، فنحصل بالتعويض في الصيغة الثانية - وهي الصيغة الرواقية - على قضيتين: "إذا كانت الشمس طالعة فالشمس طالعة" أو "إذا كان أفلاطون مائتاً فإن أفلاطون مائت"

ويؤكد لوكاشيفتش على أهمية الفارق بين المتغيرات الحدية، تلك التي يعوض عنها بحدود وبين المتغيرات القضائية، أي التي يعوض عنها بقضايا، وهذا فارق رئيس بين المنطقين.

وقد كان الرواقيون، أول من ابتكر منطق القضايا، وذلك بعد أرسطو بنحو نصف قرن وهو منطق يتألف من قواعد استنتاج، بخلاف المنطق الأرسطي المؤلف

من مقررات، ولم تكتشف أهمية منطق القضايا في العصر الحديث إلا سنة ١٨٢٩، على يدي المنطقي الألماني جوتلوب فريجة^(٦٣)

ثالثاً: لم يحدد أرسطو بالضبط مكان المنطق في الفلسفة، هل هو أحد العلوم الفلسفية أم أنه فن وأداة؟ فالمنطق عند أرسطو ليس جزءاً على الإطلاق من الفلسفة^(٦٤)، ولذلك جعلت هذه النظرة المشائين أتباع المعلم الأول، يعدون المنطق آلة "أورجانون" لازمة لجميع العلوم، ضماناً لاستقامة العقل عند صياغة قضايا هذه العلوم، أما موقف الرواقيين فقد كان محدداً من البداية، واختلفت نظرتهم إلى طبيعة المنطق عن النظرة المشائية وقرروا أن المنطق هو أحد أقسام الفلسفة الثلاثة الرئيسية.

رابعاً: "إن السمة المميزة للمنطق الرواقي هي أنه جعل من الجدل علماً، فقد فرق أرسطو بدقة بين المنطق البرهاني demonstrative الذي له وحده قيمة علمية ويدرسه في كتاب التحليلات، وبين الجدل أو فن المناقشة، وهو فن توجه فيه إلى المخاطب سلسلة من الأسئلة المنهجية، تجعله يقر بالرأي المطلوب، وهو يدرسه في كتاب الجدل "طوبيقا" وليس للجدل (عند أرسطو)، وظائف المنطق، فإن المنطق من شأنه البرهنة على خواص موجود ما، بادئاً من ماهية ذلك الموجود، ولهذه البرهنة قيمة مطلقة، أما بالنسبة لوظيفة الجدل، فهو يتناول رأيين متعارضين بحيث يبرهن على أحدهما بطريقة الأسئلة والرجوع إلى رأي المخاطب، ومن ثم كان الجدل قائماً على الآراء فقط، ويتجه إلى نصرة أحد الآراء الخاطئة باستخدام الآراء التي سلم بها المخاطب"^(٦٥)، وقد حد أرسطو بأنه "الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة، وليس الجدل عنده علماً أو منهج علم، كما أراد أفلاطون، ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال، ويستعمل في الخطابة بنوع خاص، وللجدل عند أرسطو فوائد منها: أنه رياضة عقلية، وأنه منهج يستطيع العالم والجاهل

^(٦٣) لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية. ص ٦٩ - ٧٠

^(٦٤) د. النشار، المنطق الصوري. ص ٢٨

^(٦٥) Brehier, Chrysippe, PP. 62- 63

أن يمتحن بموجبه مدعى العلم، بل إن له فائدة علمية، هي أنه يساعد على كشف المبادئ الأولية في علم من العلوم^(١٦).

بينما فوائد الجدل من وجهة النظر الرواقية، هي أنه علم لا غنى عنه، وهو في ذاته فضيلة عامة، تشمل عدة فضائل خاصة، أحصاها ديوجانس اللايرسي، منها: التحرر من العجلة فيعرف الجدلي متى يعطى تصديق الدهن للآثار الخارجية ومتى يمسكه، ثم الحيلة والحذر ورصانة الحجة بحيث لا ينساق صاحبها إلى الرأي المخالف وكذلك من فضائل الجدل عادة الجدل أو البعد عن التفاهة بالرجوع إلى العقل المستقيم، ويمتاز الجدلي الماهر بخصال منها حسن الحديث، وقوة البيان والحجة وسلامة التدليل^(١٧). ويقرر الأستاذ برهيه أن الرواقيين قد حولوا المنطق برمته إلى جدل وأنه ينبغي ألا تنسى في الواقع، أنهم قبل أن يكونوا علماء، كانوا أهل تربية، فهدفهم الأول، قبل كل شيء هو خلق اعتقاد راسخ ثابت عند التلميذ، ومن أجل ذلك، يخلطون بين الشروط الموضوعية للإقناع، وبين الاعتقاد القوي الدائى، ولم يكن الرواقيون يريدون أن يكون الجدل كما عند أرسطو- علم الاحتمال، وإنما كالمنطق ذاته، علم الحق والباطل، وعلاوة على ذلك ليس فن الإقناع برأى ما، ولكن فن البرهان عليه، فجعلوا من الجدل تأملاً نظرياً علمياً، بعد أن كان ذا نطاق عملي^(١٨).

تلك هي أهم الفروق بين المنطق الأرسطي ومنطق الرواقية أو الجدل على ما يسمونه وكما رأينا هي فروق جوهرية تكشف عن طبيعة مخالفة، بل مناقضة تماماً الواحدة للأخرى.

التعريف والتقسيم:

عرفنا من نظرية المعرفة، أن الرواقيين قد أنكروا وجود الكليات في الخارج، ولم يستبقوا في دائرة الوجود سوى الأشياء المشخصة وحدها، واصطنعوا الاسمية اتجاهاً يعكس عقلية قوم كانوا يشتغلون بالعلوم الطبية والسحر والنجامة وتابعوا أنتيستانس في اعتبار أن المعاني ليست إلا أسماء، إذ لا يوجد في الحقيقة إلا

^(١٦) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١٣٠

^(١٧) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١١٥

^(١٨) Brehier, Chrysippe, P.P 63-65

الأفراد، ولا وجود حقيقي للكلية^(٦٩)، فتلاشت الصعوبة التي خلقها أرسطو في التوفيق بين قضيتين أساسيتين قررهما: الأولى هي أنه لا علم إلا بالكلية، والأخرى أن الفرد فقط هو الموجود الحقيقي فحل الرواقيون هذه الصعوبة ببساطة، إذ حذفوا القضية الأولى واستبقوا الثانية^(٧٠).

وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا الموقف الاسمي بالرواقيين، إلى إنكار تقسيم أرسطو للموجودات إلى أجناس وأنواع، وقد طرحت نظرية التعريف - كما وضعها كريزيب وأنتيباتر فكرة "الحد" أو التعريف التام، الذي يتألف في نظر المشائين من الجنس والفصل، فالتعريف في نظر أرسطو هو البحث عن الماهية، وهو غاية علم التصورات، وهذا غير ممكن للإنسان في نظر الرواقيين، وإنما التعريف عندهم هو التعريف الناقص، أو ما يسمى بالرسم، ويتكون من تعداد خواص الشيء. فإذا أراد الرواقيون تعريف شيء ما، فإنهم يذكرون الأمور التي تخصه، ويحصون الفروق التي تميزه عن غيره، ويرى كريزيب أن التعريف هو "ذكر ما هو خاص بالموجود المعرف، ويرى آخرون أن التعريف هو قضية يمكن فيها استبدال الموضوع والخواص بعضها ببعض، أي هي قضية منعكسة، وذهب أنتيباتر إلى أن التعريف: "تعبير بسيط فيه القول عن الشيء دون إدخال به أو ابتعاد عن مميزاته وخواصه"، وتقوم فكرة التعريف بالوصف هنا على أساس فكرة التعاقب الضروري بين الأحداث، وهذا منطق قريب من منطق جون ستيوارت مل، كما يقرر الأستاذ بروشار^(٧١).

القضايا والأقيسة:

إذا كانت المعرفة تأتي من الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجي، فإن القضية أو القول المعبر عن هذا الأثر، ينبغي أن يكون تعبيراً عنها، بكل ما فيها من جزئي وشخصي، تعبيراً عن صدور فعل عن فاعل، فقد يقع سقراط فوق الأرض، أو يمرض أو يضحك، أو يكون جميلاً، كل تلك الأحداث التي يعبر عنها منطق أرسطو

(69) Brochard, Etudes...., P239

(70) Brochard, Etudes....; P. 223

(71) Ibid, P. 223 & P. 240

وكذلك د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٢٨ - ١٣٠، وكذلك: د. النشار المنطق الصوري. ص

بمحمولات أو تصورات كلية مع الاستعانة بالرابطة أي فعل الكينونة (هو)، يجب أن تبقى من وجهة نظر الرواقين شخصية أي مخصوصة في عباراتهم أي في القول، لأن سقراط، كما يؤديه الأثر الحاصل منه، لا يعني كل أنواع الوقوع، كما أنه لا يمرض، ولا يحصل على الجمال الذي لغيره، وعلى هذا فالأقوال كما تصورها الرواقيون كلها مخصوصة وقصدوا بهذا ألا يتعرضوا لمتناقضات اشتراك المعاني الأفلاطونية، لأن تلك متناقضات مرتبطة في الواقع بتحليل الحكم إلى موضوع ومحمول كليين، فإذا كان سقراط جميلاً فهل هو حاصل على الجمال كله أو بعضه؟ فإن كان كله، فكيف يكون غيره جميلاً؟ وإن كان بعضه، فكيف يوصف بالجمال؟ وكيف ينقسم مثال الجمال، ويبقى هو بعينه عند سقراط؟ تلك المتناقضات التي آثارها أفلاطون في ضوء السفسطائيين، واستغلها السفسطائيون بعده، تتلشى في رأي الرواقين، إذا اعتبر كل حادث في نفسه وفرديته وهذا يقتضي أن يكون القول غير مشتمل على محمولات كلية.

ولا يكتفي المنطق الرواقي بمجرد تسجيل وقائع فردية، بل يستنتج من واقعة مشاهدة حالية، واقعة أخرى يمكن أن تشاهد، وتوجد في كل اللغات كلمات تؤدي هذا الغرض الإستنتاجي لأنها تربط بين قضية وأخرى، وقد عرفها نحويون يونانيون، واستوحى الرواقيون تعاليم النحويين، فاتخذوا أسامي الاستدلال كلمات مثل: "إذا كان... فإن..."، "...و..." وغير تلك من الروابط التي قد ذكرت أن لوكاشيفتش أباط اللثام عن أهميتها في المنطق الحديث، وألف الرواقيون بواسطة هذه الروابط قواعد للاستدلال تتكون من قضايا شخصية تخالف مقدمات أرسطو التي تتضمن تصورات كلية والفارق بين الرواقية وبين المنطق الرياضي الحديث (اللوجستيقا) في هذا الصدد أن الأخير يتناول الاستدلال بآلة رياضية محكمة هي الرموز^(٧٢).

وأعتقد الآن، أنه لا يجب أن نلوم الرواقين، ونأخذ عليهم اهتمامهم باللغة على نحو ما يقول الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي: "...أما في القضايا والأحكام، فإن الرواقين لم يعنوا إلا بالناحية اللغوية، ومن هنا فإنهم في نظرهم إلى الصلة بين الموضوع والمحمول في القضية، قد أقاموها على أساس النسب أو الإضافات

(٧٢) د. النشار، المنطق الصوري. ص ٣٤

الموجودة في اللغة، والمعبر عنها تفصيلاً في النحو، ولا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا^(٧٣).

فقد رأينا من وجهة النظر المنطقية الحديثة، أن للنسب والإضافات الموجودة في اللغة أهمية كبرى في الاستنتاج، كما أن اللغة من ناحية أخرى تلعب دوراً كبيراً كأداة للفكر في كثير من مسائل المنطق كتكوين المفهوم والماصدق^(٧٤).

ويقسو الدكتور عبد الرحمن بدوي مرة أخرى على المنطق الرواقي، فيقول: "كما يلاحظ أن المنطق الرواقي، لم يأت بشيء جديد يعتد به، لا في باب الأقيسة الشرطية ولا في أي باب آخر، لأن الناحية الشكلية، قد تغلبت عليهم في منطقهم، فغفلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية، وهي أنه يبين العمليات الفكرية التي يتم بها التفكير السليم وإنما كان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم، أو أقرب إلى الفن منه إلى النظر"^(٧٥).

وأقف وقفة قصيرة، إلى جانب المنطق الرواقي، فاحصاً لكل عبارة وردت في النص السابق:

١- "إن المنطق الرواقي لم يأت بشيء جديد يعتد به" وأرى أنه قد جاء ثورة على المنطق التقليدي، منطق أرسطو، وتبين لنا أنه يحوي بدور المنطق الرياضي المعاصر ودعائمه.

٢- أما "الأقيسة الشرطية"، فسأعرض لها بعد قليل موضحاً أهميتها وابتكارهم لها فالمناطق المحدثون من أمثال جوبلو، قد اهتموا - تحت تأثير الرواقية - بالقضايا الشرطية، وذلك أن القياس الحملّي الأرسطي يعبر عن علائق غير زمانية، علائق عامة زمانية، فأهمية الأقيسة الشرطية من ثم ترجع إلى أن القوانين العملية تصاغ فيها^(٧٦) ويرى المناطق المعاصرون أن الأقيسة الرواقية كانت تفوق الأقيسة الأرسطية كلها^(٧٧).

(٧٣) د. بدوي، خريف الفكر اليوناني. ص ٢٢

(٧٤) د. النشار، المنطق البصري. ص ١٤٦

(٧٥) د. بدوي، خريف الفكر اليوناني. ص ٢٣

(٧٦) د. النشار، المنطق البصري. ص ٢٩٨، ٤٥١

(٧٧) لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية. ص ١٨٦ - ١٨٧.

٣- "وإن الناحية الشكلية قد تغلبت في منطقهم"، وأعتقد أن هذا القول بمثابة مدح للرواقيين لاقدح، من حيث أن المطلوب في المنطق الصوري، هو الناحية الشكلية فحسب.

٤- " فغفلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية، وهى أنه يبين العمليات الفكرية التي يتم بها التفكير السليم". وإني لأجد المناطق المحدثين - من أمثال كينز وجوبلو وموى وغيرهم- يندون بشدة، أى إقحام لعمليات ذهنية أو سيكولوجية في الدراسات المنطقية، فالمنطق الصوري الحديث، ذلك المنطق الرياضي الرمزي المجرد، هو علم الاستنباط لا صلة له ألبته بالتفكير وطبائعه، وعلى هذا فإن المنطق الرواقي والمنطق المعاصر، كلاهما صوري المذهب.

٥- " وإنما كان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم.. " وقد سبق أن ذكرت بالنسبة للرواقيين، فقد صرحوا بأن الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الجدل (المنطق)، والطبيعة والأخلاق.

وهكذا نرى أن المنطق الرواقي، ليس منطقاً عقيماً شكلياً، كما يذهب المؤرخون ولكنه " تحفة تضارع منطق أرسطو"^(٧٨).

نعود الآن - بعد هذه الوقفة القصيرة - إلى عرض القضايا الرواقية، وأنواع الأقيسة القائمة عليها، فنجدهم قد استبعدوا القضية الحملية الأرسطية تماماً تلك القضية ذات الموضوع والمحمول الكليين، والقائمة على أساس نسبة بين تصورات، ولم يعنوا بغير القياس الشرطي، الذي يستخرج النتيجة من قضية مركبة، فيها نسبة بين حدثين أو أكثر.

لقد ذكر أرسطو - في نهاية المقالة الأولى من كتاب " التحليلات الأولى" أن هناك كثيراً من الحجج أو الأقيسة الشرطية، ينبغي النظر فيها ووصفها، ثم يعد بعمل ذلك فيما يستأنف من كلامه، ولكنه لم يف بهذا الوعد قط، وقد كان الرواقيون، هم الذين أدرجوا نظرية الأقيسة الشرطية في منطق القضايا^(٧٩).

ويذهب وليم ومارتانيل إلى أن القضايا والأحكام الشرطية قد توصل إليها الميغاريون كنتيجة لتأثرهم بزينون الإيلي، ولئن كان ديودورس كرونس وتلميذه

(٧٨) نفس المصدر. ص ٢٠

(٧٩) لو كاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية. ص ٨٢

فيلون الميغاري أول المناطق الذين دافعوا عن الشرطيات، فإن الرواقيين أيضاً قد اهتموا بها وطوروها، فكانت القضايا الشرطية محوراً لمنطق كريزيب. أما عن أرسطو، فإنه كان يجهل في الحقيقة الأحكام الشرطية في تصنيفه للقضايا، كما أنه لم يحفل في براهينه بكلمات مثل: "إذا كان.... فإن....." ^(٨٠).

إن القضايا والأقيسة الشرطية، تقوم في المذهب الرواقي على أساس قانون العلية والتلازم في وقوع الحوادث، ودوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً، فإن سمة علاقة ضرورية بين مقدم القضية الشرطية وتاليها. وهناك ثلاث حالات يكون الحكم الشرطي فيها صادقاً وحالة واحدة يكون كاذباً، فالحكم يكون صادقاً والتالي صادقاً: مثل إذا هي نهار، فهي مضيئة، وإذا كان المقدم كاذباً والتالي كاذباً: مثل "إذا كانت العنقاء طائراً، فهي موجودة، ويكون الحكم الشرطي كاذباً إذا كان المقدم صادقاً والتالي كاذباً: مثل "إذا كانت نهاراً فهي ليل" ^(٨١).

والأقيسة الاستثنائية عند كريزيب وسائر الرواقيين، خمسة هي:

١- قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة: مثل "إذا كان النهار طالعاً، فالشمس ساطعة، والنهار طالع، إذن فالشمس ساطعة، والقضايا من هذا القبيل: لا تدل على علاقة الملازمة بين فكرتين أو بين فرد وفكرة، بل على أنه إذا كان موجود ما حائزاً على صفة ما من الصفات، كان بالضرورة حائزاً على صفة أو صفات أخرى. ويرى جبلي أن هذا القياس الشرطي المتصل، هو القياس الحقيقي وهو وحده القياس العلمي ^(٨٢).

٢- قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة: مثل "إما النهار طالع، وإما الليل مخيم، والليل مخيم، إذن فليس النهار طالعاً"، أو "والنهار طالع، إذن فليس الليل مخيماً، وتتألف الأقيسة الشرطية المنفصلة من قضيتين متعارضتين، واطراد التعارض بينهما شرط لصحتها، ولما كانت الشرطية المنفصلة تعبر عن مبدأ التناقض، فإن لها بداهة مستمدة من المبدأ، ولها أيضاً مثله أهمية كبيرة في الاستدلال، لأنها تحتوى على علاقة ضرورية.

^(٨٠) Kneal, The development of logic, P. 116&128

^(٨١) Brochard, Eutiedes., P. 227-228

^(٨٢) د. النشار، المنطق الصوري. ص ٤٦٢

٣- قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض: مثل "وليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حياً ولكن أفلاطون قد مات، إذن فليس أفلاطون حياً" أو "ولكن أفلاطون حي، إذن فليس بصحيح أن أفلاطون مات".

٤- قياس قضيته الكبرى سببية أو معلولة، مثل "من حيث أن (أو لأن) الشمس طالعة فالنهار موجود".

٥- قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة: مثل "زيد أعلم أو أقل علماً من عمرو"^(٨٣).

ويذكر كل من شيشيرون وديوجانس اللايرسي، أن كريزيب كان يرى أن القياس الشرطي يكون صحيحاً، إذا خالف نقيض التالي المقدم، مثال ذلك عند كريزيب "إذا كان فابس قد ولد في ظهور كوكب الشعري Dog، فإن فابس لن يموت في البحر"، يلزم عنه أن يكون المقدم، وهو "فابس ولد في ظهور كوكب الشعري مضاد النقيض التالي، وهو "فابس سيموت في البحر"^(٨٤).

وينبغي الإشارة إلى التفرقة بين الأقيسة الشرطية وبين الأقيسة الاستثنائية فأما الأولى فهي التي توجد النتيجة فيها في المقدمات بالقوة لا بالفعل، أما الأقيسة الاستثنائية، فهي التي توجد النتيجة فيها بالفعل لا بالقوة، وتستخدم الأداة "ولكن" للتعبير عن الاستثناء^(٨٥).

وجملة القول إن هذه الأقيسة الرواقية التي لا يوجد فيها حد أوسط كما هو الشأن عند أرسطو- تربط بين حدثين أو تفرق بينهما، وتذكرنا هذه القضايا بالطبيب الذي يشخص المرض، ويحاول الاستدلال عليه بالربط بين ظاهرة وأخرى تلك هي لغة المناطق الرواقيين الاستقرائيين، تؤدي إلى رؤية عالم من وقائع مرتبطة بعضها ببعض في تسلسل يخالف بالمرّة العالم الأرسطاطاليسي المكون من أجناس وأنواع^(٨٦). إلا أن هذه القضايا الرواقية، التي ظهرت بعد ظهور منطق أرسطو،

^(٨٣) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٥، د. أمين، الفلسفة الرواقية ص ١٣٤، د. النشار، المنطق

الصوري ص ٣٥٤، Brehier, Chrysippe, P. 72

^(٨٤) Kneale, The development, P. 129

^(٨٥) د. النشار، المنطق الصوري. ص ٤٥٥، ٤٦١

^(٨٦) Brehier, Histoire de la phil. tl. P. 306

استحوذ عليها فيما بعد المنطق التقليدي، وضمها واشتقها من القضية الحملية، فأتى على المنطق الرواقي حين من الدهر لم يكن فيه شيئاً مذكوراً، حتى بداية العصر الحديث، عندما بدا الفيلسوف والرياضي لينتز تطبيق العمليات الرياضية في المنطق، تبين أن هذه القضايا الرواقية يجب أن تستقل كل الاستقلال عن القضية الحملية، بحيث تُولف في مجموعها منطقاً جديداً.

ويرى المنطقة المحدثون، أن العيب الحقيقي في القياس الأرسططاليسي، ليس هو إهمال أرسطو للاستقراء، كما وجه النقد إليه التجريبيون الإنجليز منذ يكون إلى جون ستيوارت مل، وإنما العيب أن الاستنباط نفسه كان ناقصاً في تحليله عند أرسطو، لأنه أغفل أهمية مثل تلك الكلمات: ".....و....."، ".....أو....."، "إذا كان...فإن....." الخ، التي استخدمها الرواقيون منذ عشرين قرناً والتي يدور فيها فعلاً الاستنباط العلمي الدقيق كما نفهمه اليوم. والقياس عند أرسطو- كما يقرر لوكاشيفتش لا يعتمد على الألفاظ، بل على معانيها، "وكان الرواقيون يرون عكس ذلك تماماً، فمذهبهم مؤداه، أن ماهية القياس معتمدة على الألفاظ، لا على معانيها، وإذا تغيرت الألفاظ، ذهب القياس" (٨٧).

نظرية اللكتون L' Exprimable والكلام:

يعتقد مؤرخو المنطق المعاصرون أن نظرية اللكتون الرواقية، هي نظرية لها طرافتها في فلسفة المنطق، وجديرة بالاهتمام، ولكن من سوء الحظ أن المعلومات الحالية عن هذه النظرية غير كافية لتحديد على وجه الدقة، كيف توصل الرواقيون إلى آرائهم في هذا الصدد، كما أن هناك تساؤلات أخرى تثار حول طبيعة اللكتون لا نعرف بماذا كان الرواقيون يجيبون عليها.

يذهب سكتوس أمبير يقوس إلى أن الرواقيين قد قالوا إن ثلاثة أشياء يرتبط بعضها ببعض: (الأول) المدلول Thing signified (الثاني) اللفظ الدال thing signifies (الثالث) الموضوع، فأما بالنسبة للألفاظ الدالة فهي الكلام، مثال ذلك "ديون" (٨٨) وأما بالنسبة للمدلول فهو المعنى المطلوب، وأما بالنسبة للموضوع فهو ذلك الذي له وجود في الخارج، وعلى سبيل المثال، "ديون" نفسه. واثنان من

(٨٧) لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية. ص ٣٢

(٨٨) اسم شخص ما

بين هذه الأشياء جسمانيان، هما: الكلام والموضوع، بينما أحد هذه الأشياء، لا جسماني وهو المدلول، أى اللكتون، الذي قد يكون صادقاً أو يكون كاذباً^(٨٩).

وترجع هذه التفرقة عند الرواقية إلى مشكلة هامة في تاريخ الفلسفة، وهى الصلة بين الفكر واللغة، وقد ذهب الرواقيون إلى أنهما متطابقان، ويؤيدهم في ذلك أن اللفظ اليوناني الذي يدل على كلمة "يعني" هو نفسه اللفظ الدال على كلمة "يقول" ومن أجل ذلك اهتم الرواقيون بدراسة اللغة، فقسم الرواقيون - كما يذكر ديوجانس اللايرسي - الجدل إلى قسمين: أحدهما يتعلق بالمدلولات (أى مضمون الفكر أو المعنى أو اللكتون) والآخر يتعلق بالألفاظ الدالة (أى الأقوال)^(٩٠).

ومن شأن اللغة في التصور الرواقي، أن تعبر عن معنى، ولا تقتصر على الأصوات التي ينطق بها الفم وتمثلها الكتابة، بل إن اللغة قائمة حتى بدون أن يكون هنالك كلام ملفوظ مسموع، لذلك ذهب الرواقيون إلى أن هناك "كلاماً داخلياً نفسانياً يكفي لاستعمال الفكر، وليس (الكلام الخارجي) الملفوظ إلا مظهراً من مظاهره"^(٩١).

نظرية العلامات (الدلالات):

لعل للأستاذ بروشار فضل السبق في إمطة اللثام عما لهذه النظرية الرواقية من أهمية كبيرة^(٩٢). وتتمشى نظرية العلامات مع اتجاه الرواقيين التجريبي، الناشئ عن طبهم واشتغالهم بالعرافة والنجامة، فكانوا يستدلون على الأشياء بطوالعها وعلامتها، يقول الأستاذ برهيه: "لقد كانت في عصرهم علوم أو فنون (علوم السما *semeiologiques* أي أسرار الحروف) تستخدم عادة حدثاً سابقاً لتعيين حدث لاحق^{*} غامض، وذلك بعلاقة التعاقب بينه وبين حدث معروف: فإن العلم الطبي وفن التنجيم كلاهما يستخدم أحداثاً حاضرة (كحالة السماء أو الأحشاء أو زجر الطيور أو أعراض المرض) لتعيين أحداث غير مشاهدة (كسنة الوفاة... الخ) تلك هي علوم قبلها الرواقيون، وطفقوا يفتشون عن تعيين أصولها، ولكن هذه الفنون لم تكن لتحفل بالمنطق كما هو الشأن عند الرواقية وهى تتطور في اتجاه تجريبي صرف، ويمكن

⁽⁸⁹⁾ Kneale, The development of logic, P. 140

⁽⁹⁰⁾ Ibid, P. 139

^(٩١) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية ص ١١٩

^(٩٢) د. عثمان أمين الفلسفة الرواقية. ص ١٣٩ وما بعدها.

مقارنتها (وبخاصة علم التنجيم) بعلومنا الاستقرائية ، إلا أنها تفتقر إلى الدقة في اتباع المنهج، فقد سلم الرواقيون بصحة القضايا الشرطية الناتجة عن هذه العلوم على الرغم من قلة قيمتها المنطقية، وعملوا على تبريرها، لا بالجدل ولا بالتجربة، ولكن بعلم الطبيعة^(٩٣)، وتفترض نظرية العلامات وجود علاقة ضرورية تحكم أحداث العالم، أو ما يسمى بالاطراد في وقوع الحوادث، فإذا وجدت العلة وجد معها المعلول بالضرورة، أو أن العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدمًا.

ذهب الرواقيون إلى أن العلامة sign هي قضية، ولهذا كانت عقلية أكثر منها حسية هي مقدم صادق في قياس شرطي تدل على التالي^(٩٤)، مثال ذلك قولهم "إذا كانت هذه المرأة ذات لبن، إذن فقد ولدت"

وليست الحواس وحدها كافية لبلوغ المعرفة كما زعم الأبيقوريون، فهناك علاقة تلازم بين العلامة وبين الشيء الذي من وظيفتها أن تدل عليه، وتتأتى معرفة العلامات بالتجربة والمشاهدة من الواقع الملموس، كما نشاهد اللبن عند المرأة بعد الوضع أو الدخان عند ظهور النار.

هذا وقد فرق الرواقيون بين: دلالة التذكير من ناحية ودلالة الكشف والبيان من ناحية أخرى، فأما عن الأولى فتكون حينما يكون الشيء الذي تكشف عنه غامضاً بسبب الظروف وإن كان واضحاً بالطبع، فالذاكرة تخطر الذهن بالارتباط السابق ملاحظته بين النار والدخان مثلاً، فيستدل من وجود الدخان على وجود النار التي قد لا تكون مدركة الآن أما العلامة أو الدلالة الأخرى فهي علامة كاشفة أو بيانية، إذا كشفت عن شيء لا يقع في الإدراك الحسي وكان غامضاً بالطبع، مثال ذلك العرق يكشف لنا عن وجود مسام خفية في الجلد، ويعرف الرواقيون الدلالة الكاشفة بأنها "هي ما لو فرض في مقدم حكم شرطي مطرد، كشف عن التالي"، ومن ثم تمتاز العلامة الكاشفة بتقرير ضرورة العلاقة بين المقدم والتالي^(٩٥).

(٩٣) Brehier, Chrysippe, P P. 75- 76

(٩٤) Kneale, The development ..., P. 141

(٩٥) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٤١ - ١٤٢

وليس في المنطق الأرسطوطاليسي ما يماثل نظرية العلامات، اللهم إلا إذا اعتبرناها مقابلة لنظرية الحقائق المباشرة التي يدركها الحدس العقلي عند أرسطو^(٩٦).

المفهوم والمصدق Comprehension & Extension:

إن الرأي التقليدي، هو أن كل اسم كلي سواء أكان موضوعاً أو محمولاً، هو اسم لشيء أو عدة أشياء يصدق عليها، ولكل شئ من هذه الأشياء التي يحمل عليها الأسماء، صفة أو صفات تربط بهذا الشيء، ومن ثم كان لكل اسم ناحيتان: ناحية المصدق، أي الأشياء التي يصدق عليها اللفظ، وناحية المفهوم، وهي مجموع الصفات التي تحمل على هذه الأشياء^(٩٧).

ويذهب الأستاذ بروشار إلى أن الرواقيين قد تهربوا من مشكلة المفهوم و المصدق التي تعرض لها المناطق على مر العصور، تلك المشكلة التي تتعلق بمعرفة ما إذا كان القياس يجب أن يفسر بالمفهوم أو بالمصدق؟ وهل يفهم المحمول من الموضوع أو أن الموضوع يعرف في طائفة من الكائنات المتحققة في المحمول؟ يجب زينون وكريزيب بأنه لا هذا ولا ذاك فإنه لا يوجد البتة أجناس تحوي أنواعاً أو تصورات تحدها الفروق النوعية، فإن الاستدلال يقوم فقط على أفراد ومجموعات من الصفات المرتبطة ببعض القوانين، فإذا كان سقراط يستحضر بكلمة إنسان صفات معينة، فإنه يجب أن يستحضر الصفة التي تدل عليها كلمة مائت، وعلى هذا الأساس، فلا مجال للانشغال بأشكال القياس وأضرابه، وقد اقترب جالينوس من كريزيب حينما طرح الضربين: Baroco & Baralipon وأهملهما^(٩٨).

أعرض الرواقيون عن منطق أرسطو القائم على التقسيم بين الجنس والنوع، وإن ما يصدق على الجنس يصدق على جميع الأفراد المندرجة تحته، وبحثوا عن إثبات علاقة التعاقب المطرد أو علاقة المعية، فحلت فكرة القانون أو سنة الطبيعة محل فكرة الماهية أو الجوهرية، والمنطق الرواقي استقرائي كما يذهب الأستاذ بروشار، ونكاد نجد لدى الرواقيين نظيراً للصيغة العلمية الحديثة التي ينص فيها على أطراد مجرى الطبيعة، الذي تدل عليه نظرتهم للقدر في علم الطبيعة، وفحواها أن

(٩٦) Brochard, Etudes...., P. 231

(٩٧) د. النشار، المنطق الصوري. ص ١٤٦ - ١٤٧

(٩٨) Brochard, Etudes... m P.P. 224- 225

العالم تحكمه ضرورة عاقلة ترسم لأحداثه نظاماً دقيقاً تسير عليه بحيث لا شيء يحدث عبثاً أو ينحرف عن مجرى الطبيعة الإلهية الحكيمة^(٩٩).

نظرية الوجهة (الجهة):

يذهب السيد والسيدة نيل إلى إنه يمكن أن نعرف الموجهات المنطقية عند الرواقية على النحو التالي:

"الممكن ، هو ما يقبل الصدق ، أو هو الذي متى فرض صادقاً، لا تمنع الظروف الخارجية من أن يكون صادقاً .

الممتنع، هو الذي لا يحتمل الصدق، أو هو الذي متى فرض صادقاً، حالت الظروف الخارجية دون ذلك.

الواجب، هو الذي يكون صادقاً ولا يحتمل الكذب، أو هو ذلك الذي متى فرض كذبه، تحول الظروف الخارجية من أن يكون كذلك.

غير الواجب هو الذي يحتمل الكذب أو هو الذي يحتمل الكذب ولا تحول الظروف الخارجية من أن يكون كاذباً"^(١٠٠).

ويقول الأستاذ بروشار: "إن ديودور (الميفاري) قرر أنه ليس ثمة ممكن سوى ما حدث أو ما سوف يحدث، أما كريزيب فإنه ذهب إلى وجود ممكنات من الجائز تحققها، ولكنها لن تتحقق مطلقاً"، ثم يقرر بروشار أن الفرق بين موقف ديودور وموقف كريزيب: "هو الفرق بين الجبرية الخالصة fatalisme، والجبرية المعتدلة أو التحديد determinisme"^(١٠١).

أما لفظ "ممكن" عند أرسطو فهو مبهم المعنى، إذ يدل أحياناً في كتاب العبارة وكتاب التحليلات الأولى على معنى محتمل، وأحياناً أخرى يدل على معنى آخر، فيقول: "أعني بالممكن ما لم يكن واجباً ولا يلزم عن افتراض وجوده شيء ممتنع"^(١٠٢).

^(٩٩) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٣٥ - ١٣٧، كذلك:

Brocchard, Etudes, P. 226

^(١٠٠) Kneale, The development of logic, P. 124

^(١٠١) Brochard, Etudes ... P. 247

^(١٠٢) لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية. ص ٢١٦.

التنجيم والعرافة:

أشرت مراراً إلى أن المنطق الرواقي، ذا الطابع التجريبي، كان صورة
تعكس ما كان يشتغل به الرواقيون من علوم التنجيم والعرافة، ولهذا ينبغي في ختام
الكلام عن المنطق الرواقي، أن أذكر كلمة عن هذه العلوم.

لقد تولى الرواقيون الدفاع عن كافة ضروب التكهّن بالغيب على وجه
التقريب، وقد كتب زينون في هذا الصدد، وتابعه كلياتس بعض الشيء، ثم بحث
كريزيب نظرية التنبؤ بالغيب بحثاً وافياً في كتاب في النبؤات التي يتلقاها الكهنة عن
الآلهة وكتاب في الأحلام، ونسج على منواله تلميذه ديوجانس البابلي الذي نشر
كتاباً عن التكهّن، كما نشر أنتيباتر كتابين آخرين، ولكن تلميذه بانياتيوس قد انسلخ
عن مدرسته دون أن يجزؤ على التصريح بإنكار التكهّن إنكاراً قاطعاً، بل أعلن شكه
في إمكان قيامه فحسب ولكن عاد تلميذه بوسيدونيوس إلى موقف الرواقيين من
قبول التكهّن، وله خمسة كتب درس فيها هذا الموضوع^(١٠٦). ولكن إبيكتيتوس كان
ينحى بالعلوم على ممارسة العرافة، من حيث هي نوع من عدم الثقة بالآلهة^(١٠٧).

ويعرض شيشيرون إلى أدلة الرواقيين على قيام التكهّن، فيستدل كريزيب
وديوجانس البابلي وأنتيباتر على التنبؤ بالغيب بأن عدم إمكانه يستلزم أن تكون
الآلهة، إما لا تحب بني البشر وإما أنهم أنفسهم لا يعرفون المستقبل المغيب عنا، وإما
أنهم لا يعرفون أن من مصلحة الإنسان معرفة المستقبل، وإما لا يعتبرون أنه يتناسب
مع كرامة الآلهة أو أن الآلهة لا تقدر على تقديم الشواهد المعقولة للأحداث المقبلة،
ولكن ليست كل هذه الاحتمالات صحيحة في نظر الرواقيين، ومن ثم فالتكهّن قائم
فعلاً^(١٠٨). ويفند شيشيرون في الجزء الثاني من كتابه في علم الغيب في العالم القديم
"أدلة كونتوس الرواقي في الاعتقاد بفنون التكهّن ويرد عليها".

^(١٠٦) شيشيرون، علم الغيب، ص ٤٣

^(١٠٧) برهيه، من الحكيم القديم، ص ٢٧

^(١٠٨) شيشيرون، علم الغيب ص ٩١ - ٩٢

الفصل الثاني

الطبيعة

الطبيعات: مجالها وأقسامها ومصادرها:

نقل لنا فلوطرخس تعريف الرواقيين للفلسفة بأنها "علم الأشياء الإلهية والأشياء الإنسانية"^(١٠٦)، وعلم الأشياء الإلهية على وجه الإجمال هو الطبيعة كلها أو علم الفيزيقا عند الرواقيين.

ويكاد الإجماع يتعقد بين مؤرخي الفلسفة، على أن المدارس الفلسفية القديمة التي نشأت بعد أرسطو - وهي الرواقية والأبيقورية والشكية - قد انصرفت عن النظر الفلسفي المجرد وعن التفكير العاري عن العمل، إلى الأخلاق العملية والسلوك، من أجل ذلك نرى الرواقيين إذ عنوا بالطبيعات أو نظرية المعرفة، فإنما ذلك ابتغاء بناء قاعدة علمية متينة، يمكن أن يشيد عليها بناؤهم الأخلاقي ويقام عليها نظريتهم في الحياة الفاضلة، "فاخضعوا المنطق والطبيعة للأخلاق، وفقاً للمبدأ الذي يقضى بأن يكون النظر خادماً للعمل".

"وعندما شرع الرواقيون في اكتشاف قاعدة منهجية لتعاليمهم الأخلاقية، فإنهم رجعوا إلى فلسفة ما قبل سقراط، فأخذوا من طبيعات هرقليطس مبدأين هما: الأول كون جميع الأشياء في تغير مستمر مظهراً للنار الأبدية، والثاني أن هنالك قانوناً واحداً (اللوجوس) مسيطراً على الطبيعة وأفعال الإنسان (من حيث هو جزء من الطبيعة)، ولم يتردد الرواقيون في تكملة طبيعات هرقليطس بأخذهم من النظريات الطبيعية عند أرسطو كما أنهم تأثروا أيضاً باسمية "أنتيستانس" وبمعارضته لنظرية المثل الأفلاطونية..... وأخرجوا كل هذه العناصر في نسق منتظم"^(١٠٧)، وكان الفلاسفة الطبيعيون الأوائل مصدراً لفكرة المبادئ الرئيسية الأربعة (الاستقصات) التي اعتنقها أبنا دوقليس ثم فلاسفة الرواق في نظرياتهم الطبيعية كما تأثروا في الإلهيات بأفلاطون، وبخاصة بمحاورة طيماوس في إثباتهم لوجود الله عن طريق تأمل العالم بما فيه من نظام وخير وجمال"^(١٠٨).

(106) Brehier, Chrysippe, P. 199

(107) Turner, The History of Phil., P. 164

(١٠٨) د. بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلاسفتها. ص ١١٣ - ١٢٠

المادية الرواقية:

عندما قدم زينون إلى أثينا، وجد أن أفلاطون قد ألح من قبل، على الطابع اللامادي للنفس ولعالم المثل، ولم يكن في استطاعة هذا الفيلسوف الفينيقي أن يكتفي بنظريات بلغت هذا الحد المسرف من اللامادية، فعاد إلى المذهب الأيوني القديم^(١٠٩).

خالف الرواقية في ميتافيزيقاهم الاسمية، مثالية أفلاطون وأرسطو، وقد أدت بهم هذه الاسمية إلى القول بوحدة الوجود، وباعتبار أن الأشياء الجسمانية وحدها هي الحقيقية إذ أن ما يؤثر وما يتأثر هو فقط الموجود الحقيقي، وتلك صفة لا تنطبق عند الرواقية إلا على الطبيعة الجسمانية. وترد هذه الفكرة إلى مبدأ أفلاطوني صرف، حيث يذكر أفلاطون في محاوره السفطائي "أن الموجود الحقيقي هو الذي يفعل أو هو ماله قدرة على الفعل"^(١١٠). إلا أنه قد جعل الصور العارية عن كل مادة قادرة أيضاً على إحداث الفعل، وقال مثل هذا أيضاً أرسطو، بل إنه جعل الصورة هي مبدأ الفعل الحقيقي، وقد ابتدأ الرواقيون من هذا الأساس ولكنهم اختلفوا مع أفلاطون وأرسطو في النتائج التي استخلصوها منه^(١١١). ولم يذهبوا إلى أن الجواهر - بما فيها الله والنفس الإنسانية - جسمانية فحسب بل ذهبوا أيضاً إلى أن كل كفيات الأشياء تتكون من شئ جسماني، هو تيارات هوائية تنتشر خلالها وتعطيها التوتر الذي يمسك بها^(١١٢)، وهذه التيارات الهوائية هي جسم لطيف يداخل المادة وينساب فيها كما تنساب النطفة في أجسام الكائنات الحية وخواص الأجسام وصفاتها كالألوان والطعوم والروائح والأصوات، بل إن الفضائل والعواطف والمشى والحكمة أشياء جسمانية أيضاً، كما أن النهار والليل والشهر والعام وأيام الأسبوع والفصول جميعها أجسام^(١١٣).

وعلى الرغم من أن الرواقيين مثلهم كمثل الأبيقوريين، يعتقدون أن كل ما هو موجود فهو جسماني، إلا أنهم أحياناً يتحدثون عن (لا جسميات) وقد رأينا في

(١٠٩) Bevan, Stoiciens, P. 34

(١١٠) Brehier, Histoire de la phil.. t. I. p. 303; Zeller, Outlines...., P. 215

(١١١) د. بدوي، خريف الفكر. ص ٢٣

(١١٢) Zeller, Outlines ... , P. 215

(١١٣) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٥٤ - ١٥٥.

المنطق أن المعاني العامة أو الكليات أمور ليست موجودة في الحقيقة، ومن ثم فليست من قبيل الأجسام، لذلك عدها الرواقيون من اللاجسميات، ثم رأينا في المنطق أيضاً أن المدلول *The thing signified* أو ما يسمونه باللكتون يدخل كذلك في دائرة اللاجسميات^(١١٤).

أما عن المكان، فقد رفض الرواقيون حد أرسطو له بأنه "السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى"، وهذا يتعارض مع فكرة المداخلة التي سأعرض لها بعد قليل، لذلك أنكر الرواقيون أن يكون للمكان وجود حقيقي، وإنما هو فراغ متوهم تشغله الأجسام.

والمسألة الرابعة التي تدخل في اللاجسميات، هي الزمان، الذي أنكر الرواقيون أن يكون له وجود حقيقي في ذاته، وإنما وجوده في حركة الجسم، وهذا يتأتى من القول بأن ما في العالم من تغير وصيرورة دائمة يلزم عنه الإقرار بوجود الزمان، وهو الفترة بين بدء مدة العالم وبين نهايتها.

أما المسألة الخامسة والأخيرة من الأمور اللاجسمية فهي العلية، وبينما أقر الرواقيون بوجود العلل فإنهم نفوا وجود المعلولات، قال سنكا "أن الحكمة موجودة، أما الحكيم فغير موجود"^(١١٥)، وذلك لأن الحكمة - كما ذكرت - جسم، وبالتالي فلها وجود حقيقي يحدث آثاراً، أما هذه الآثار نفسها باعتبارها معلولات، فإنها غير موجودة.

ويعرض الدكتور عبد الرحمن بدوي لآراء الباحثين المختلفة في مصدر التجسيم لدى الرواقيين والمؤثرات المتعددة التي قد تكون فلسفتهم خضعت لها حتى صاروا في اتجاه التجسيم المسرف:

أولاً: قد ترجع المادية الرواقية إلى نزعة الرواقيين الحسية في المعرفة واتجاههم الاسمي التجريبي.

ثانياً: أو أنها ترجع إلى أخذهم عن الطبيعيين القدماء، وتأثرهم بمادية هرقليطس.

(114) Kneale, The development ...P. 140, 157

(115) د. بدوي، خريف الفكر اليوناني. ص ٢٠

ثالثاً: أن تكون المادية الرواقية تطوراً منطقياً لازماً للفلسفة الأرسطية، ولكن يقدح في هذا الاحتمال أن الرواقيين الأوائل كثير ما اصطدموا مع المشائين في صراع عنيف.

رابعاً: يفسر تسلسل هذه المادية الرواقية بردها إلى الطابع العملي الأخلاقي، وكذلك شأن برتراند رسل الذي ذهب إلى أن بلوغ الفضيلة - وهي الشيء الهام في نظر زينون (وسائر الرواقيين) هو معناه في اليونان نزوع إلى المذهب المادي^(١١٦) خامساً: لا يوافق روديه على التفسير السابق، إذ أن أفلاطون وأرسطو قد اتجها نحو الأخلاق دون أن يصطنعا المادية، ويمكن في نظره فهم النظرية المادية الرواقية على أنها نزعة إلحادية متصلة بالعالم الظاهري المادي، وبالتالي لا بد من اعتبار الموجودات في العالم المحسوس موجودات حقيقية^(١١٧).

الثانية:

يقول الأستاذ بن: "إنه على الرغم من مذهب الرواقيين الاسمى وتوحيدهم بين الله والعالم في وحدة وجود، إلا أنهم قد أوقعوا أنفسهم إلى حد ما في الثنائية: فكل شيء هو الله، ولكن الكل ينقسم إلى ضربين: أحدهما فاعل والآخر منفعل"^(١١٨).

لقد نبذ الرواقيون فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، وهي التي كانت مقبولة لدى الأبيقوريين المعاصرين لهم، وزعم فلاسفة الرواق أن المادة متجزئة بالفعل إلى ما لا نهاية ومفتقرة إلى ما يرد لها للوحدة في كل جسم. يقول الأستاذ برهيه عن نظرية المبادئ لدى الرواقية "إن كل موجود هو في الواقع نتيجة لمبدأين: مبدأ فاعل، وهو علة وحدته ومبدأ منفعل وهو مادة تقبل التشكل...."، ثم يستطرد برهيه قائلاً عن مصدر هذه الثنائية الرواقية: "إن الثنائية بين الفعل والمنفعل، هي بالتأكيد مأخوذة من أرسطو، ولكنها مفسرة بطريقة مبينة تماماً.... فالفاعل والمنفعل لدى أرسطو متميزان بالفردية، والفعل الذي ينتقل من موجود إلى آخر: من الطبيب إلى الدواء ثم إلى البدن، هو أساساً من أفعال النقلة، وعلى العكس من ذلك في

^(١١٦) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠٢

^(١١٧) د. بدوي، خريف الفكر اليوناني. ص ٢٤ - ٢٧

^(١١٨) Benn, History of Ancient Philosophy, P. 114

الرواقية، يكون الفاعل والمنفعل مبدأين غير منفصلين في تكوين الموجود الواحد، وعلى هذا فإن ثنائية الفاعل والمنفعل تتفق مع الثنائية الأرسطاليسية بين الصورة والمادة دون أن تنطبق عليها فإن الصورة عند أرسطو لا تشكل المادة، فيلزم مبدأ محرك خاص، ويلزم بالتالي أن يكون ثمة مبدأ ثالث لا مبدأين، كما يقول أرسطو، أما عند الرواقيين، فإن الفاعل الذي هو صورة، هو في الوقت عينه مبدأ مصور وقوة فاعلة تمسك الأجزاء، ومن المحتمل أنهم كانوا بذلك يريدون أن يقيموا فاعلية الموجود الحقيقي بدلاً من الفاعلية المثالية للصورة لدى أرسطو⁽¹¹⁹⁾.

وتقابل الثنائية بين المبدأين: الفاعل والمنفعل، الثنائية بين الله والمادة، فأما عن المادة، فهي في ذاتها خلو من الكيفيات، وأما الله فهو الذي يمنح المادة الكيفيات التي تحددها، ومن ثم كان الله هو المبدأ الفاعل، والمادة هي المبدأ المنفعل⁽¹²⁰⁾. ويجب ألا يفهم من هذه الثنائية بين الله كمبدأ فاعل والمادة كمبدأ منفعل، أن الله مفارق للمادة مباين لها، إذ أنه "من المؤكد أن الرواقيين كانوا يزعمون أن الله شيء مادي ولئن أسموه: هو، أو العقل، أو القانون، أو العناية أو القدرة، فهم يفهمون هذه المصطلحات على أنها أشياء جسمانية"⁽¹²¹⁾.

نظرية المقولات:

يعرض كثير من مؤرخي الرواقية لنظرية المقولات، كأحد الأجزاء الرئيسية في المنطق - كما هو الحال عند أرسطو ولكنها تدخل في علم الطبيعة⁽¹²²⁾ وليست المقولات عשרاً كما زعم أرسطو، ففي تصورهم لأقسام المقولات، أنقص الرواقيون المقولات الأرسطية العشر إلى أربع الحامل substrate، الصفة الأساسية essential quality، الصفة العرضية accidental quality، النسبة relation⁽¹²³⁾.

فأما الحامل فهو بمعنى المادة غير المتعينة، وليست المقولات الأخرى سوى تعيينات هذا الجوهر المادي، فالصفة الأساسية هي الماهية الفردية أو المادة،

(119) Behier, Chrysippe, P P. 116- 117

(120) Ibid, P. 118

(121) Turner, The History of philosophy, P. 168

(122) Brehier, Chrysippe, P. 133

(123) Turner, The History of philosophy, P P. 166-167

مستحضرة لكيفية فردية مجردة، وهي جسمية أيضاً^(١٢٤)، أما الصفة العرضية والنسبة، فهما مقولتان عرضيتان إلى أقصى حد، إذ هما مجموع الصفات العرضية التي يتصف بها شئ من الأشياء مثل اللون والمقدار والحركة.... الخ، ولا عبرة بهذه الصفات في تحقيق ماهية الشئ، أما الفارق بينهما فهو أن المقولة الثالثة تخص الموضوع بالنسبة إلى نفسه، مثل صفة شئ من الأشياء، أما المقولة الأخيرة فهي تأتي بنسبة شئ إلى شئ آخر، مثل اليمين واليسار، فوق وتحت.... الخ، ويلاحظ ترندلنبورج أن المقولات الرواقية تختلف عن المقولات الأرسطية في أن الأخيرة توجد الواحدة منها بجوار الأخرى على شكل أفقى - إن صح هذا التعبير - بمعنى أنه إذا نظر إلى شئ من ناحية مقولة، فإنه لا يكون منظوراً إليه في نفس الوقت من ناحية مقولة أخرى أما الرواقيون فيرتبون المقولات ترتيباً تصاعدياً على أساس أن العليا منها تضم ما تحتها وكل تالية تتوقف على السابقة^(١٢٥).

فكان نقطة البداية عند الرواقيين، هي أنهم نظروا في مقولات أرسطو، فوجدوا أن الأولى قد جعلها أرسطو الجوهر الذى يكاد عنده يختلط بالموضوع المنطقى فى القضية الحملية ولم يقبلوا هذا، أما التسع مقولات الأخرى فهي الأعراض، فأراد أن يضع الرواقية جنساً واحداً أعم يشملها جميعاً، وذهبوا إلى أن هذه الأعراض الأرسطية لما كانت موجودات، ولما كان كل موجود فهو جسم، إذن فالموجود أو الجسم هو الجنس الأعلى الذى يشملها جميعاً، ولكن يبدو أن الرواقيين الأوائل قد قنعوا بهذا الحل دون خلفائهم^(١٢٦). ولكن تحدث الرواقيون - كما رأينا عما أسموه باللاجسميات كاللكتون والزمان والمكان، وتلك أمور ليست جسمانية وبالتالي ليست موجودة، فلا تندرج تحت "الموجود" أو "الجسم" إذا ما كان هو الجنس الأعلى.

من أجل ذلك فإن الرواقيين "لم يضعوا فوق كل المقولات "الموجود" Being ولكن وضعوا الشئ Something، وهو فكرة ترنسندتالية عليا، وتشمل "اللاموجود" كما تشمل الموجود، تضم الجسمانى فضلاً عن اللاجسمانى"^(١٢٧).

(١٢٤) د. النشار، المنطق الصورى. ص ٢١٥

(١٢٥) د. بدوى، خريف الفكر اليونانى. ص ١٩ - ٢٠

(١٢٦) د. أمين الفلسفة الرواقية. ص ١٢٣ - ١٢٤

(١٢٧) Turner, The History, P. 167

لذلك كان هذا "الشيء" الذى وضعوه جنساً أعلى هو معنى لا تحديد فيه بالمرة، يشمل الوجود والعدم، يستحيل فرداً متعيناً إذا أضيفت له المقولات، يقول سنكا فى الرسالة الثامنة والخمسين من رسائله موضحاً هذا المذهب: "يقولون من الأشياء ما هو موجود ومنها ما هو غير موجود، ولكن من طبيعة الأشياء أنها تشمل الأشياء غير الموجودة والتي فى العقل"^(١٢٨).

ويقول برهيه: "يلوح أن المقولات الأربع الرواقية - كما فى مقولات أرسطو العشر - منقسمة إلى مجموعتين: تشمل المجموعة الأولى الجوهر، أما الأخرى فهى خواص الجوهر أو أغراضه، إلا أن هذه النظرة سطحية، لأن الحامل - وهو المادة، خلو من الصفات، أما الصفة (الأساسية) فهى التى تحدد الفروق فى المادة، وكلا المقولتين فى الواقع جسمان، أى جوهران، وينبغى أن نعلم كذلك أن المقولتين الحامل والصفة (الأساسية) هما المبدآن الفاعل والمنفعل، إذ يتكون الجسم من اتحادهما، وهاتان المقولتان معاً تقابلان مقولة الجوهر عند أرسطو.

ولكن الأجدر هو تقسيم المقولات إلى مجموعتين: تحوى المجموعة الأولى الأشياء الحقيقية أى الجسمانية، أما المجموعة الثانية فهى الأشياء غير الحقيقية أو "اللاجسمانية" ولا تطابق هذه المجموعة الأخيرة أعراض أرسطو ألبتة. وذلك لأن الاختلاف الكبير بينهما هو أن الأعراض الأرسطية هى مبدأ التفرد ولكن عند الرواقيين على العكس من ذلك، فإن الفرد هو الحقيقة الخالصة، أما كفياته الوجودية فليست سوى مظاهر خارجية بحتة"^(١٢٩).

نظرية الكون "الكوزومولوجيا":

إن نظرية الكوزومولوجيا الرواقية، لا تحتوى على شئ مبتكر يذكر، فيبدو أن زينون قد عاد إلى نظريات الأيونيين القدماء"^(١٣٠). ويؤكد برهيه أن الإطار العام للكوزومولوجيا عند الرواقيين القدماء، هو علم الطبيعة لدى هرقليطس، إلا أنهم قد أدخلوا فى هذا الإطار أفكاراً جديدة، كنظريتهم فى التفاؤل واعتقادهم بأن هنالك عناية توجه العالم"^(١٣١).

^(١٢٨) بينيس، مذهب الدرة. ص ١١٥ - ١١٦

^(١٢٩) Brehier, Chrysippe. P, 134-135.

^(١٣٠) Bevan, Stoiciens, P. 34.

^(١٣١) Brehier, Chrysippe. P.P.143.

وقد حفظ ثيوفراسطس حجج زينون التي عارض بها أرسطو، فذهب زينون إلى أن للعالم بداية وستكون له نهاية، أما "لكي يتكون العالم فإن الله قد حول جزءاً من البخار الناري الذي كونه، إلى هواء، ثم إلى الماء التي جعلها قوة منفعة، ثم كثف جزءاً من الماء فاستحال أرضاً، وبقي جزء كما هو ماء، أما الجزء الثالث من الماء فقد استحال هواء، ثم تخلخل الهواء فصار ناراً أولية"^(١٣٢).

وترجع فكرة النار الإلهية - وهي تعبير زينون عن العقل (اللوغوس) الإلهي إلى هيراقليطس الأفسسي الذي قررها في الفلسفة اليونانية في نهاية القرن السادس قبل الميلاد، ومن المحتمل أن هذه الفكرة كانت موجودة في الدين الفارسي، وأن هرقلطس نفسه قد استعارها من الفرس، وأن الرواقيين - وكانوا في الغالب آسيوي الأصل - قد أخذوها من هرقلطس ومن الفرس أيضاً، على أي حال فإن الرواقيين قد صاغوا هذه الفكرة في صورة فلسفة واضحة، عاملين على ربطها بأفكار هرقلطس من ناحية وعلى التعبير عنها في لغة أفلاطون من ناحية أخرى"^(١٣٣). وليست النار التي يتحدث عنها الرواقيون، هي تلك النار المدركة بالحواس بل هي نار هرقلطس، تلك النار الإلهية اللطيفة الأثيرية، هي نسمة حارة حية عاقلة أبدية، وهي حياة العالم وقانونه"^(١٣٤). فالنار هي إذن المبدأ الفاعل، وقد كانت في الخلاء اللامتناهي ولم يكن معها شيء، ومنها تكون هذا العالم، فهي العنصر الأول الذي لا ينحل ولا يفسد.

من أجل ذلك لا يمكن القول بأن الرواقيين القدماء، قالوا بحدوث العالم على النحو الذي نفهمه الآن في المسيحية والإسلام، أي أنهم لم يتوصلوا إلى فكرة الخلق من العدم. يقول الأستاذ ريفود Rivoud: "غير أن إله الرواقيين ليس خالقاً، فليس الخلاء اللامتناهي أو الاجسميات، كالزمان والمكان، أو المادة من خلقه، ولكن العناية قد نظمت العالم، وخلعت عليه حركته المنتظمة والسريعة داخل الخلاء اللامتناهي"^(١٣٥). فخلق إله الرواقيين العالم من مادة قديمة، هي النار الأبدية وشكلها وفقاً لقانون ثابت، بهذا المعنى ذهب برهيه إلى أن كريزيب، قد كان قريباً

(132) Zeller, Outlines. P. 216.

(133) Rivoud, Histoire de la Phil. T I. P. 360-362.

وكذلك د. بلدي، تمهيد مدرسة الإسكندرية ص ٧٧.

(134) Bevan, Stoiciens, P. 34.

(135) Rivaud, Histoire de la Phil. T. I, P. 383.

جداً من فكرة الخلق^(١٣٦). إن خير تعبير لهذا الموقف الرواقى هو القول "إن العالم قديم، ولكن نظامه حادث - خلافاً لما ذهب إليه أرسطو فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأرض يتساوى باستمرار، والبحر ينحسر باستمرار، فلو كان نظام العالم قديماً لكانت الأرض قد صارت مسطحة، ولكان البحر قد نضب، ثم إنا نرى جميع أجزاء العالم تفسد، فكيف لا يفسد مجموعه؟ وثالثاً إن كثيراً من الفنون والصناعات الضرورية للإنسان والتي وجدت معه فى وقت واحد لضرورتها، ما تزال فى أوائلها، فلا يمكن أن يرتقى النوع الإنسانى إلى عهد بعيد"^(١٣٧).

وكل موجود عند الرواقية، فهو حى، وحكم العالم بأسره حكم أى موجود، فالعالم كائن حى^(١٣٨)، له نفس حار يسرى فيه فيستبقى أجزاءه متماسكة، ففي العالم كله حياة صادرة عن الشمس، أو عن النار الإلهية، وبمقتضى هذه النار ثمة علاقات مستمرة بين أجزاء العالم، حتى بين ما كان أبعداها فى المسافة، هناك تعاطف كلى عالمى يقوم بمقتضى هذه النار الإلهية، ويؤدى هذا التعاطف إلى تفسير عدة ظواهر كظواهر المد والجزر، ثم كظواهر يكشف عنها السحر والتنجيم وحدهما. ذلك هو المذهب الحيوى القائل بأن هناك حياة مبثوثة فى المادة أو كما يقول مرقس أوريليوس: "الكون كله ليس إلا كائناً واحداً، ليس له إلا جسم، وإلا نفس"^(١٣٩).

الاحتراق العام والرجعة الأبدية:

ذهب هراقليطس إلى أن النار تخلص شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه، حتى يأتى وقت لا يبقى فيه سوى النار، وهذا هو الدور التام أو السنة الكبرى، وتسمى بالكور^(١٤٠). وقبل الرواقيون من بعده هذه الفكرة، "فإنه بعد أن تنقضى الفترة الحالية للعالم يحيل الاحتراق كل شئ إلى كتلة ضخمة من البخار النارى، فيعيد زيوس العالم إليه لكى يبعثه من جديد، ومن ثم فإن تاريخ العالم، هو تعاقب لا متناهى من الكون والفساد ولما كانت هذه الحركة تخضع دائماً لنفس القوانين، فإن هذه العوالم التى لا تحصى متشابهة تماماً، حتى إن نفس الأشخاص والأشياء بل حتى

(136) Brehier, Chrysippe. P. 155.

(137) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٧

(138) Bevan, Stoiciens.. , P. 30

(139) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية . ص ١٧٦

(140) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١٨

الأحداث تتكرر بأدق تفاصيلها ويلزم من تلك الضرورة، أن سلسلة متصلة من العلل والمعلولات تحدد كل الأحداث جميعاً^(١٤١). فليس إذن هناك مجال للقول بالمصادفة أو بما يسميه أبيقور بالانحراف وهو الخروج عن الضرورة المطلقة، فكيف يختلف المسبب، إن كان السبب هو والقانون بذاته لا يتغير ولا يتبدل؟

ويسمى كريزيب هذا الاحتراق تطهيراً Purification للعالم، وقد نجد أصل هذه الفكرة في الأساطير السامية القديمة، ويعنى كريزيب تماماً بتبيان أن هذا الاحتراق ليس هو موت العالم، إذ أن الموت هو انفصال النفس عن الجسد ولكن هنا "لا تنفصل نفس العالم عن جسده، ولكنها تنمو باستمرار، حتى تلتهم كل المادة"، إن ذلك تغيراً مطابقاً للطبيعة لا ثورة عنيفة^(١٤٢).

تلك هي نظرية التشابه التام بين العوالم المتعاقبة، التي يذهب بن، إلى أن نيتشه قد أحيها في أيامنا هذه، ويرى أن هذه النظرية قد استعارها زينون من الفيثاغوريين^(١٤٣). ونحن نعلن أن الفيثاغوريين قد "قالوا بعوالم كثيرة، ولكن في عدد متناه، وجعلوا الأشياء تحدث بالتكاثف والتخلخل.... وقالوا بالدور وعودة الأشياء هي بأنفسها في آجال طويلة (السنة الكبرى) إلى غير نهاية، يروى في هذا الصدد أن أوديموس تلميذ أرسطو قال مخاطباً تلاميذه: "إذا صدقنا الفيثاغوريين فسيجيء يوم نجتمع ثانية في هذا المكان، فنجلسون كما أنتم لتستمعوا إليّ، وأنحدث أنا إليكم، كما أفعل الآن"^(١٤٤).

وحدة الوجود:

إن الله والعالم هما حقيقة واحدة، وعلى الرغم من تفرقة الرواقيين النسبية بين الله، من حيث هو الحقيقة ككل، وبين العالم كحقيقة منظور إليها من أحد مظاهرها، فوحدة الوجود مع ذلك هي أساس نظرية الطبيعيات الرواقية في الحقيقة، حتى إنه يمكن القول بأنها الفكرة التي وجهت الفكر الرواقى إلى دراسة الظواهر الطبيعية^(١٤٥). وقد أرجع الأستاذ إيردمان مذهب وحدة الوجود لدى

(141) Zeller, Outlines. P. 216- 217

(142) Brehier, Histoire de la philosophie, t. I. P.315

(143) Benn, History ... , P. 112

(144) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٣

(145) Turner, History of Ph. P. 168

الرواقيين، إلى الأصل الفينيقي لزينون^(١٤٦). أما الأستاذ برهيه، فيؤكد أن مذهب وحدة الوجود لم يظهر في الفلسفة الرواقية القديمة، ولكنه عرف في الرواقية المتوسطة والمتأخرة. فالنفس العاقلة في الإنسان هي - لدى بوسيدونيوس - جزء من الأثير أى من العقل الذى يوجه العالم. والعالم فى نظر ستكا هو الله الذى نحن أنعماءه. أما كريزيب فإنه صور أصل النفس العاقلة بطريقة مختلفة تماماً عن بوسيدونيوس من ناحية، كما أثبت من ناحية أخرى أن العالم ليس هو كل الإله^(١٤٧). وقد يبدو ثمة تناقض فى القول بأن المذهب الرواقى مذهب واحد أو يتخذ من وحدة الوجود أساساً له، وبين ما سبق القول، عن الثنائية فى الفلسفة الرواقية. إلا أن هذا التناقض ظاهري أو لفظي فحسب، فالرواقية ثنائية بقبولها المبدأين الفاعل والمنفعل وهى أيضاً واحدة بجعلها كلاً منها مادياً.

المداخلة "كرازيس" والكمون:

إن المادة من شأنها التشتت والتفكك، وهى منقسمة بالفعل إلى ما لا نهاية، وليست مكونة من أجزاء لا تتجزأ كما زعم ديموقريطس وأبيقور، ووفقاً للثنائية الرواقية، فإن الجسم مكون من مبدأين: النفس الحار، والمادة، يتوتر الأول وينتشر فى المادة كانتشار البخور فى الهواء، ويسمى الرواقيون حركة الانتشار هذه أو التوتر باسم تونوس، واتحاد المادة بالنفس الحار هنا يقابل اتحاد الصورة بالهيولى عند أرسطو، إلا أن النفس شئ جسماني وهذه النفوس تتحرك من مركز الأجسام إلى المحيط، ومن المحيط إلى المركز، كتيارات دائمة تحدث فى الأجسام امتداداً تارة وتقلصاً وانقباضاً تارة أخرى، ويذكر الأستاذ برهيه أن هذه النفوس هى التى تكون فردية كل كائن، فتتفاوت الشخصية أو الفردية فى الأجسام، وتيارات النفوس تتداخل وتتغلغل أجزاءها بعضها فى بعض، وكل جسم يدخل فى الآخر بلا مقاومة بحيث يحتفظ كل جسم بجوهره وخواصه، فإن سخونة الحديد ترجع إلى سريان النار داخل الحديد، وتظل كما هى داخله، وب نفس الكيفية يمكن أن يدخل أى جسم مهما صغر أى جسم آخر مهما كبر، وأن قطرة من النبيذ لا تكفى لتلويث البحر بأسره فحسب، بل أيضاً العالم أجمع. ويلزم من ذلك أنه لا توجد ثمة حدود فاصلة للأشياء، كما توهمنا بذلك الحواس، فليست الأجسام ذات سطوح تماس، والعالم

(١٤٦) Erdmann, A History of phil. P. 189

(١٤٧) Brehier, Chrysippe. P. 154

ملاء، وليس بداخله خلاء نتيجة لهذا التداخل المطلق وقد أخطأ أبيقور حينما قرر أن الخلاء ضروري لإمكان الحركة، ونحن هنا بازاء تفسير لمسألة ميتافيزيقية هامة في تاريخ الفلسفة، وهى فكرة "الفعل من بعد" فليس ثمة بعد في المذهب الرواقى، من حيث أن الأشياء يداخل بعضها بعضاً^(١٤٨).

وقد انتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، وبدور الأحياء منطوية بعضها على بعض، أو كامنة بعضها فى بعض، بحيث أن كل حى فهو "مزاج كلى" من ذريته جمعاء، وتخرج الموجودات من كمونها شيئاً فشيئاً، وما تزال تخرج بقانون (لوغوس) ضرورى أو قدر^(١٤٩).

علم الإنسان Anthropologie:

تنقسم الكائنات فى الطبيعة إلى أربعة أقسام، تتكون جميعاً كما عرفنا من مادة ونفس حار، إلا أن هذا النفس يختلف فى كل قسم منها، فهو فى الكائنات غير العضوية أو الجماد يكفل حفظ حالته، وهو فى النبات مبدأ غذائه ونموه، أما فى القسمين الآخرين: الحيوان والإنسان، فإن النفس الحار فى كل منهما هو نفس، أى مبدأ الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حركة تصور، إلا أن الحركة النزوعية فى الحيوان تصدر عن التصور بالذات، أما الإنسان، وله نفس عاقلة من دون سائر الكائنات، فإن حركته تصدر عن تدبر وتعقل، ومن اتحاد النفس والجسم وترابطهما، تنشأ غريزة حب البقاء وحب الذات، فتضمن للكائنات بقاءها، والإنسان من بين الكائنات جميعاً له المكانة الممتازة عند الرواقيين.

جسمانية النفس:

والنفس فى الإنسان، مثلها كمثل كل شئ حقيقى، ذات طبيعة جسمانية إلا أنها شئ لطيف رقيق، هى قبس من النار الإلهية الصادرة عن الأثير إلى أجسام البشر عند بداية خلقهم، وتنفذ من الآباء إلى الأطفال، ويحفظ الدم هذه النفس النارية، والنفس فى مركز دائرة الدم أى فى القلب^(١٥٠).

(١٤٨) Brehier, Chrysippe

(١٤٩) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٧

(١٥٠) Zeller, Outlines P. 218

ويذهب الأستاذ برهيه إلى أنه من الصعب أن نعرف مصدر فكرة النفس كجزء من الأثير الإلهي لدى الرواقيين، في العصر الإمبراطوري، ثم يذكر أن النفس الإنسانية عند الرواقيين، على أية حال، هي عقل محض، وتبرز من هذه الزاوية صعوبة، إذ كيف تدخل فيها الرذيلة والانحراف عن العقل؟^(١٥١).

والاعتقاد بأن النفس جسم، سمة هامة يتسم بها المذهب الرواقي، حتى أننا نجد الفيلسوف الرواقي بوسيدونيوس، الذي تأثر بالتعاليم الفيثاغورية والنظريات الأفلاطونية في النفس ومصيرها وخلاصها من سجن الجسد، لم يتخل مع ذلك عن الاعتقاد الرواقي بأن النفس مادية وأنها نار لطيفة^(١٥٢).

وهذا التصور الرواقي لجسمانية النفس يناقض تصور أرسطو لها، فهو قد وافق أستاذه أفلاطون في اعتبار النفس روحية^(١٥٣)، ولكن يتفق الرواقيون من هذه الزاوية مع أبيقور الذي قرر أن "النفس الإنسانية جسم حار لطيف للغاية"^(١٥٤)، فالنفس الإنسانية عند الرواقيين جسم، أو نفس حار عاقل، وهي مبدأ الحياة عند الإنسان ومبدأ حركاته وأفكاره. وللنفس ثمانية أجزاء (أو سبعة على ما يذكر تسلا)، لكل جزء مكانه ووظيفته فالحواس خمسة أجزاء، وجزء للتناسل، وآخر للنطق والتفكير، وجزء للرياسة والتدبير وهذا الجزء الأخير هو أهم أجزاء النفس، وقد اختلف الرواقيون في تحديد مكانه، فهو في الرأس عند بعضهم أو في القلب عند آخرين، ويكون خلواً من الآثار كصفحة بيضاء عندما يولد الإنسان، وتزداد الخبرات والتجارب فيه باطراد مع نمو الإنسان^(١٥٥).

مصير النفس:

شغلت هذه المسألة فكر الرواقيين كثيراً، وكانت المذاهب الفلسفية عامة في عصر الرواقيين الأوائل، في رد فعل عنيف بازاء الاعتقاد الشائع الصوفي في حياة مستقبلية وثواب للأخيار وعقاب للأشرار، ولم يوافق الرواقيون أفلاطون حين اعتبر هذه الحياة المستقبلية شرطاً ضرورياً لتحقيق مصير الإنسان. وقد اعتقد زينون أن

(151) Brehier, Histoire de la Philosophie, t. I, P. 320

(152) Bevan, Stoiciens P. 104

(153) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١٥٥

(154) نفس المصدر. ص ٢١٨

(155) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية ص ١٦٢، كذلك Zeller, Outlines, P. 218

النفوس تظل حية مدة طويلة ولكنها تنتهي إلى التشتت، أما عند كليانثس، فإنها تبقى حتى زمن الاحتراق الكلى ويزعم كريزيب أن نفوس الحكماء فحسب، تبقى بعد الموت، أما نفوس الأشرار فإنها تفسد عند لحظة الموت^(١٥٦). ويقول الأستاذ بن "ربما قبل الرواقيون- تحت تأثير أفلاطون بقاء النفس الإنسانية بعد الموت، إلا أن ذلك البقاء يستمر فقط حتى نهاية العالم، ثم تدوب النفس ككل شئ آخر في الجوهر الإلهي تمهيداً لخلق جديد، وكل فترة جديدة ليست إلا تكراراً مشابهاً للفترات السابقة، وذلك يعنى بطريقة ما سرمدية الحياة، وقد يكون الاعتقاد في هذا التكرار المتشابه نتيجة منطقية للاعتقاد في الكمال المطلق للعالم، ولما كان الكمال قد تحقق كله ضربة واحدة، فلا شئ يبقى سوى تكراره إلى الأبد"^(١٥٧).

على أى حال فإن الرواقيين فيما بينهم، قد اختلفوا في مسألة خلود النفس، حتى إننا نجد المتأخرين منهم مثل سنكا، قد اصطنعوا الأفلاطونية، بل ولديهم آثار مسيحية أيضاً^(١٥٨).

القدر وحرية الأفعال:

أنكر الرواقيون فكرة الانحراف الأبيقورية التي بمقتضاها يستبيح أبيقور وجود المصادفة والاتفاق في الطبيعة، فإن العالم وفقاً لهم تجري أحداثه وکائناته طبقاً لقانون ثابت (اللوغوس)، وبتدبير لا يترك مجالاً للمصادفة ألبتة، فإن هنالك "سلسلة متصلة من العلل والمعلولات تحكم كل الأحداث.... ويعبر عنه الرواقيون باصطلاح القدر fate أو المصير destiny والطبيعة والعناية"^(١٥٩) إن هذا الترابط بين العلل والمعلولات يتضمن في وحدته جميع الأسباب البدرية les raisons seminales التي ينمو منها كل كائن جزئى، إن هذا العالم المترابط المكون من أسباب أو علل أشبه مايكون بعالم من القوى، أو إن شئنا بعالم من الأفكار الإلهية الفاعلة، يحل محل عالم المثل الأفلاطونى^(١٦٠).

(156) Brehie, Chrysippe. P. 171

(157) Benn, History of Ancient Phil P. 115

(158) Turner, History of Phil .. P.170

وكذلك رسل تاريخ الفلسفة الغربية ص ٤٠٨

(159) Zeller, Outlines .. P. 217 كذلك Turner, History .. P. 169

(160) Brehier, Histore de la phil t. I, P. 315

إن هذه الضرورة الصارمة تسيطر على كل شئ، حتى إله الرواقيين لم يفلت منها "فإن الإرادة الإلهية ليست حرة، بل يحكمها منطق لا يتغير من أجل ذلك فإن نظام الطبيعة لا يمكن تغييره بالصلاة، بل ليس ذلك التغيير أمراً مرغوباً فيه، كما أن الله نفسه غير قادر على أن يقحم نفسه من أجل إنقاذ إنسان من قدره"^(١٦١). وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للإرادة الإلهية، فإنه من الأولى ألا يستطيع الإنسان وسائر الكائنات فكاً من هذه الجبرية الكونية القائمة على فكرة اللوغوس. إلا أن الرواقيين مع ذلك نادوا بالحرية الإنسانية، وهى إحدى النظريات الرواقية الرئيسية التى تستند إلى نظرية المعرفة كما أنها تلعب دوراً فى الأخلاق، على نحو ما سنرى فيما بعد. إن رغباتنا العقلية وآراءنا خاضعة لنا وتحت سلطاننا، إن كريزيب أول من حاول من بين الرواقيين أن يوفق بين القدر وبين حرية الإنسان، وسبيله إلى ذلك هو أن ينكر أن الضرورة ناتجة عن القدر، وأن يبين أن القدر يتفق مع سيطرتنا على أنفسنا^(١٦٢).

ولفهم موقف كريزيب من هذه المسألة، ينبغى أن نرجع قليلاً إلى موقف ديودور الميغارى، فقد وجد هذا الأخير ثمة تناقضاً بين القضية: "إن كل شئ حدث فى الماضى وكان صادقاً فهو ضرورى" وبين القضية "إن المحال لا ينتج عن الممكن" وعلى أساس هذا التناقض أقام اعتقاده بأن ما لم يحدث وما لا يتوقع حدوثه، فهو ليس ممكناً^(١٦٣) ومن المحتمل أن يكون ديودور قد ابتدأ بملاحظة الاختلاف بين قضايا مثل "هى نهار" (وهذا مثال ميغارى شائع)، تلك القضايا التى تقال تارة على أنها صادقة وتارة أخرى على أنها كاذبة، وبين جمل أخرى فى الزمن الماضى مثل "أسس أفلاطون الأكاديمية" وتلك القضايا لا تتغير قيمة صدقها، ومن ثم وجد سبيلاً لمهاجمة النظرية الأرسطاطاليسية فى الممكن، وإن كان الأساس الذى اعتمد عليه فى هذا الهجوم قد استمدته من أرسطو نفسه، ويبدو أن هذا الموقف الميغارى قد دفع الرواقيين إلى التمييز بين الجمل وإثارة مشكلة هامة هى التغير فى قيمة الصدق^(١٦٤).

(161) Benn, History of Ancient Phil ... P. 116

(162) Brehier, Chrysippe. P. 180

(163) Kneale, The development ..P. 119

(164) Kneale, The development.. P. 122

خالف كريزيب ديودور، واعتقد أن الحوادث المستقبلية ليست ضرورية، وقام بالرد على الاعتراض المعروف باسم "السبب المتواكل" فقرر أن الأشياء كلها متصلة متآزرة، وإذا كان مقدرًا لإنسان ما الشفاء فمقدر له أيضاً استدعاء الطبيب أو عدم استدعائه.

وليس القدر بملزم للفعل ولا بمانع له، وأفعال الناس وإن تكن واقعة تحت حكم القدر إلا أنها حاصلة بالاختيار، والإنسان قادر على ترك الفعل قبل وقوعه، من أجل ذلك فرق كريزيب بين نوعين من العلل: العلة الأصلية أو الكاملة التي تعبر عن طبيعة الشيء الذي تكون بصده من ناحية، والعلل المساعدة أو القريبة من ناحية أخرى والتي تعبر عن الفعل الذي يصب على الشيء من الخارج، وكأن حصول الشيء لا يكون إلا بالعتين، مثال ذلك حركة الاسطوانة أو المخروط، فإنهما يظلان ساكنين حتى يؤثر فيهما من الخارج علة مساعدة للحركة، ولكن حركة كل منهما تأخذ صورة ما هي الدوران حول نفسيهما، وهذا يرجع إلى طبيعتهما الخاصة أي العلة الأصلية فدوران الاسطوانة حول نفسها بالطبع، ولكن يلزمه مؤثر خارجي^(١١٥).

وينسحب هذا القول أيضاً على الإنسان، فإن العلة الأصلية الكاملة لفعله، هي إرادته الحرة، أما الظروف الخارجية فهي العلة المساعدة، وهذه الظروف الخارجية ليست إلا مناسبات أفعالنا، هي محتومة ولكنها ليست محتمة بذاتها، فإن أفراداً مختلفين خلقاً، لا يأتون نفس الأفعال إذا وجدوا في نفس الظروف، فليعمل الإنسان كأنه حر، ولا يتخذ من القدر وسيلة للعود والتواكل^(١١٦).

الإلهيات:

تبدو النزعة الدينية واضحة ومهيمنة على الفكر الرواقي، فالدين يسبق اللاهوت، ولئن كان إله أرسطو والأفلاطونيين يصدر عن نظرية علمية ترانسندتالية متعالية، فإن إله الرواقية يتضمن المعتقدات الشعبية والأفكار الشائعة عن الآلهة^(١١٧). ويتبين ذلك الشعور الديني الرواقي من تأمل أنشودة كليانتس إلى زيوس حيث

^(١١٥) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٧١ - ١٧٣

^(١١٦) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٩

^(١١٧) Brehier, Histoire de la Philosophie t. I. P. 317

يناجيه قائلاً: "يا مدبر الكون كله، ويا حاكم الأشياء جميعاً وفق ناموسك وسنتك....
ويا من يخضع لك كل هذا العالم، الذى يدور حول الأرض ويدعن بإرادته لسلطانك
....." (١٦٨)، هذا الدعاء - كما يقول برتراند رسل - أقرب إلى الروح المسيحية.

إن إله الرواقية يختلف عن عقيدة التوحيد لدى أرسطو، ليس فقط فى أن
الرواقيين قد جعلوا الإله مادياً، بل أيضاً فى اعتقادهم أنه منتشر خلال العالم بأسره
ومانحاً الحياة لكل أجزائه، كما أن تصورهم له يخالف تماماً تصور سقراط له، لقد
جعل سقراط من الإله عقلاً غير مرئى متميزاً عن العالم المشاهد، بينما فلاسفة الرواق
وحدوا بين الله والعالم (١٦٩). ويرى الأستاذ بن (وكذلك ترنر) أن الرواقية ذهبوا - كما
ذهب من بعدهم الكاثوليكية - إلى الاعتقاد بأن الله خالق كل شئ، إلا أن الرواقية
اختلفوا عن الكاثوليكية فى رفض المعجزات رفضاً تاماً، لأن جميع الأحداث عند
الرواقيين مرتبطة بسلسلة منيعة من العلل (١٧٠). وقد أشرت فيما سبق إلى أن الرواقية
لم يتوصلوا إلى فكرة الخلق من العدم والتى نجدها فى الأديان السماوية، وكما
ذكرت فإن الرواقيين قد اعتقدوا بالتأكيد أن الله شئ مادى (١٧١).

وقد ارتأى الرواقيون أن هناك إلهاً واحداً، ولكن توحيدهم لا يمنع التعدد،
وذلك لأن الكائن الإلهى ليس عندهم متعالياً عن الأشياء، بل هو موجود فى العالم
نفسه بحيث أن مظاهره المتباينة يمكن أن تعتبر آلهة فى ذواتها (١٧٢). وقد ذهب
كريزيب إلى أن زيوس وحده، أى النار العليا، هو الخالد أما سواه من الآلهة، فإنها
تولد وتموت (١٧٣).

وقبل الرواقيون فى الظاهر الدينى الشعبى، وكانوا يذكرون الآلهة بأسمائهم
الميثولوجية، وكانوا يعنون بهذه الآلهة أسماء متعددة مختلفة تطلق على الله بحسب

(١٦٨) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية ص ٤٠٧، برهيه، من الحكيم القديم ص ٢٦

د. أمين، الفلسفة الرواقية ص ١٨٥، ١١٩. Benn, History.

(١٦٩) Benn, History of Ancient Phil. P.P 112-113

(١٧٠) Ibid. P. 115

(١٧١) Turner, History of Phil. P. 186

(١٧٢) برهيه، من الحكيم القديم. ص ٢٧

(١٧٣) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠٨

الوجوه المختلفة لقدرته وجبروته^(١٧٤)، فيقول كليانتس في قصيدته: "يا زيوس.... يا من يذكره الناس بشتى الأسماء والصفات". وقد اصطنع الرواقيون لذلك التأويل الرمزي المجازي الذي ابتكره الفيثاغوريون - على ما يذكر الأستاذ يوسف كرم أو زينوقراط الأكاديمي - على ما يذكر الدكتور عثمان أمين، وكان فلاسفة الرواق يرمون بهذا التأويل إلى تفسير القصص والرموز الأرسطورية تفسيراً يقصد منه إيجاد اتصال وثيق بين الفلسفة وعقائد العامة^(١٧٥).

ولئن كان الرواقيون مجسمة فيما يتعلق بتصورهم للإله، إلا أنهم كانوا أهل تنزيه من ناحية أخرى، فلما كان الله عندهم ماثولاً في العالم بأسره ومتحدداً به، فليس له شكل أو صورة، ولا يشبه البشر، وينسب أفلوطين إلى الرواقية التعريف الآتي لله: "إن الله جسد بلا كيف"^(١٧٦)، ويقرر الأستاذ ريفود، أن آلهة الرواقيين ليست على صورة إنسانية، وليس لها آذان أو أصوات أو أعضاء^(١٧٧).

قال زينون في كتاب الجمهورية: "إنه لا يجب صنع هياكل أو تماثيل للعبادة، فليس المعبد ذاته شيئاً نفيساً أو مقدساً، إن الإله قائم في العقل وحده، ولا يجب عبادته إلا في العقل"^(١٧٨). ويلوح أن هذا المذهب الرواقي الذي يجعل الله سارياً في أجزاء العالم يقتضي القول بابتكار الجهة له، إلا أن الأمر ليس كذلك، "فعلى الرغم من أن الله عند الرواقيين منبث في كل شيء في الوجود كما تنبث نفس الإنسان في كل أجزاء جسمه، إلا أنه كالنفس البشرية أيضاً، مع انبثائها هذا تتخذ لها مستقراً من الجسد يكون مركزاً رئيساً لها، يمتاز عن بقية الأجزاء، كذلك هو مع انتشاره في كل دقائق الكون، قد تحيز لنفسه مكاناً اتخذته مركزاً رئيساً خاصاً، وموقع الإله أو زيوس من الكون، في المحيط الخارجي له (أو وفقاً لأرشيديموس في مركز العالم أو وفقاً لكليانتس في الشمس)، ومن ذلك المكان ينتشر خلال العالم"^(١٧٩).

(١٧٤) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٨٤ - ١٨٥

(١٧٥) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٨، كذلك برهيه، الآراء الدينية ص ٦٠ - ٦٢

(١٧٦) برهيه، الآراء الدينية. ص ١٠٧

(١٧٧) Rivaud, histoire de la Philosophie t. I. P. 382

(١٧٨) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية. ص ٢٨

(١٧٩) Zeller, Outlines... P. 216

أما عن أدلة الرواقيين على وجود الله، فهي ليست إلا تطبيقاً للجدل على مسألة قد سبق أن حلها الإحساس العام، ولقد نقل إلينا شيشيرون دليل كريزيب الذى يعتبر العالم من عمل كائن عاقل، وتلك نتيجة تلزم فى نظر كريزيب بلا شك من الطبيعيات برمتها، وعلى هذا تكون معرفتنا بالموجود العاقل الوحيد، ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يشيد هذا النظام البديع للعالم، فينبغى إذن أن نقبل فيما وراء هذا العالم وجود موجود عاقل قادر على الخلق، أى إله^(١٨٠). فمعرفتنا بنظام العالم وجماله من حيث هما من صنع العناية الإلهية هو أساس الاعتقاد بالله، ويلزم عن تأمل العالم أن نقرر أن عقلاً إلهياً قد أحكم تدبيره، وأنه يسهر على مصلحة الخلائق جميعاً وأن هذا العقل الذى أوجد الأشياء هو فوق العقل الإنسانى القاصر^(١٨١)، وكما يقول سنتلانا فى مخطوطة تاريخ المذاهب الفلسفية شارحاً دليل الرواقيين هذا، إن "ما نشاهده فى العالم من النظام والترتيب وما تستقر به من مناسبة الحركات ومنافع الأعضاء وآثار العقل فى أحسن الموجودات فإن الكل أثر الإله ودليل على حضوره"^(١٨٢)، ومن ثم كان من السخف قبول رأى أبيقور الذى زعم أن خلق العالم وتدبيره أمر شاق ينافى السعادة الإلهية، "وأن الآلهة لا تعباً بنفسها ولا بغيرها مثقال ذرة"^(١٨٣).

واعتقد أن هذا الإثبات لوجود الله يقوم على أساس نظرية الرواقيين المنطقية فى الدلالات، ومن ثم فهو ذو روح استقرائية تناسب المذهب الاسمى التجريبى الرواقى. ولكن هل أخذ كريزيب هذا الدليل عن أرسطو أو أفلاطون أم أن جوهر الإلهيات الأفلاطونية والأرسطوطاليسية مباين للمذهب الرواقى تماماً؟ فأما عن معرفة الله عند أفلاطون، فإنه يجب مراعاة اتجاهين عنده: الأول اتجاه يتخذه فى محاورات المأدبة والجمهورية وفيدون بنوع خاص، ومعرفة الله فى هذا الاتجاه تكون عن طريق النفس وحدها، فى ابتعادها عن العالم، وعن طرق معرفة العالم، وفى تحررها الكامل من البدن. أما الاتجاه الثانى، فهو فى محاوره طيماس ومعرفة الإله فيه عن طريق العالم ومشاهدته والتأمل فيه، وقد مالت الفلسفة

(180) Brehier, Chrysippe P.P. 198- 199

(١٨١) د. أمين، الفلسفة الرواقية، ص ١٨٧

(١٨٢) سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ١٨

(١٨٣) شيشرون، عالم الغيب فى العالم القديم. ص ١٩٢

اليونانية من بعد أفلاطون إلى الاتجاه الثانى الذى استمر قروناً بعد أن امتزج بالموقف الرواقى وتأثر به^(١٨٤). وبناءً على هذا الاتجاه الثانى، أرجع الأستاذ ريفورد دليل النظام عند الرواقية إلى أفلاطون^(١٨٥).

أما أرسطو فيعتبر الله علة الخير فى العالم الذى له غاية ذاتية هى نظامه وغاية خارجية هى المحرك الأول علة النظام، ويتساءل الأستاذ يوسف كرم عن معنى قول أرسطو هذا وأهميته، فى مذهب يقصر عليه الله على العلية الغائية، أما العلية الفاعلية فقد قصرها أرسطو على التحريك الدائرى ليس غير، "وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه، فتخرج الشمس الصور من قوة المادة، أو تعيدها إليها بحسب موقعها على فلك البروج، فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدري بها، إن الله عند أرسطو يشبه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته وكان هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها، فتنظمت جيشاً حقيقياً^(١٨٦)، وهنا نجد أرسطو أفلاطونى النزعة من حيث أنه جعل الله يشبه مثال الخير عند أستاذه.

على أية حال فإننى أعتقد أن ثمة خلافاً جوهرياً كبيراً بين الإلهيات الأفلاطونية والأرسطوطاليسية من ناحية وبين الإلهيات الرواقية من ناحية أخرى، فأما الأولى فإنها تسلب الإله عليته الفاعلة وتقصر عليه عليه غائية، أما الإلهيات الرواقية فإنها تضيف للإله عليه فاعلة من خصائصها العناية والغائية التى لا تلحق العالم ككل فحسب بل تتعلق بأدق أجزائه.

ومن الأدلة الأخرى على وجود الله عند الرواقيين، دليل إجماع الناس على وجود الله، فإن الناس جميعاً فى كل الشعوب يجزمون بوجود الآلهة، ويقول الدكتور عثمان أمين إن وجود الآلهة فى نظر الرواقية فكرة فطرية مغروسة فى نفوس الناس أجمعين وترجع قيمة هذا الدليل إلى النظرية الرواقية فى "المعانى المفطورة" فإن عقل كل إنسان شبيه فى أصله بالعقل الكلى، ولذلك يولد الناس

(١٨٤) د. بلدى، مدرسة الإسكندرية. ص ١١٣، ص ١١٨

(١٨٥) Rivaud, Histoire de la Philosophie t. I. P. 281

(١٨٦) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١٨٢

جميعاً حاملين معهم منذ ولادتهم استعدادات لبعض "المعاني السابقة" التي من بينها الاعتقاد بالآلهة^(١٨٧).

يبد أنه يلاحظ أن الرواقيين اسميون تجريبيون، لا يقبلون في فلسفتهم أفكاراً مفطورة غريزية لهذا فليست المعاني السابقة لديهم سوى الأفكار الشائعة التي تكونت في الإنسان منذ طفولته المبكرة وقد عرضت لفكرة المعاني الشائعة في المنطق الرواقى، وعلى هذا الأساس يمكن القول عن هذا الدليل إن البشر جميعاً منذ نشأتهم الأولى يدركون (بالتجربة) ما في هذا العالم من نظام وعناية، فتتكون لديهم فكرة شائعة عن وجود الله.

ويبدو أن الرواقيين في هذا الدليل، قد اتفقوا مع أبيقور، حيث يقرر أن "الآلهة موجودون، يدل على وجودهم أولاً، أنهم موضوع فكرة سابقة شائعة في الإنسانية جمعاء"^(١٨٨).

وأذكر أخيراً من أدلة وجود الله لدى الرواقية، دليل المنفعة، فقد زعم الرواقيون أن في إثبات وجود الله منفعة، وينسب هذا الدليل إلى زينون الذى قال "إن من العقل أن نمجد الآلهة، وليس من العقل أن نمجد اللاموجود، إذن فالآلهة موجودة" أما كريزيب فقد صاغه في القول: "إذا كان هنالك معابد، فهناك آلهة" أما سنكا فقد مزج هذا الدليل بدليل إجماع الناس^(١٨٩).

العناية الإلهية ووقوع الشر:

ذكرت أن العناية الإلهية في نظر الرواقية تتناول الكليات والجزئيات خلافاً لأفلاطون وأرسطو، والإله هو العناية والقدر، من حيث أن كل الأشياء تصدر عن النار الأولية وفقاً للقانون^(١٩٠)، وتستنبط العناية من طبيعة الله ذاته، من حيث أنه يحفظ العالم وهي ليست إرادة تضاف إليه فتجعله قادراً، إنها التعبير نفسه عن الماهية الإلهية^(١٩١) والآلهة تحيط علماً بكل شىء، لأنهم هم الذين نظموا كافة الأشياء^(١٩٢).

(١٨٧) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢١٨

(١٨٨) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢١٨

(١٨٩) د. أمين، الفلسفة الرواقية ص ١٨٩ وكذلك Brehier, Chrysippe. P. 199

(١٩٠) Turner, History of Philosophy P. 169

(١٩١) Brehier, Chrysippe. P. 205

(١٩٢) شيشيرون، عالم الغيب. ص ١٩٢

وتحكم هذه العناية الإلهية أحداث العالم بحيث تتوخى غاية معينة، هذه الغاية هي الخير^(١١٣)، فإن مجرى الطبيعة يسير وفق إرادة مشرع يسن القوانين، ويتصف في الوقت نفسه بحب الخير، وقد رسمت الخطة للكون في جملته فشملت التفاصيل بكل صغيرة فيها، ورسمت بحيث تحقق غايات معينة بوسائل طبيعية، ويمكن إدراك هذه الغايات في حياة الإنسان، فلكل شيء غاية متصلة ببنى الإنسان، فبعض الحيوان صالح للأكل، وبعضها يهيئ اختباراً للشجاعة، بل إن بق الفراش نافع لأنه يساعدنا على اليقظة في الصباح^(١١٤). ويتفق الرواقيون مع سقراط وأفلاطون وأرسطو على أن العالم من صنع قدرة تامة يوجهها خير تام، أسس من أجل توفير الخير الأعظم للإنسانية. واعتقد الرواقيون أن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، وذلك هو المذهب التفاؤلي الذي قرره بعد عشرين قرناً من الزمان الفيلسوف الألماني لينتزر، كما يقول الأستاذ بن.

ولكن من أين إذن يدخل الشر في هذا العالم؟ ووجود الشر حقيقة واقعة بدونها لن تكون ثمة حاجة إلى التربية الأخلاقية ولا إلى نظرية في الحكمة. إن أفلاطون قد تهرب من هذه المشكلة، وذلك حين أرجع الشر إلى مبدأ اللاتعین، ومبدأ اللاتعین عنده هو المادة، أما أرسطو فإن هذه المشكلة لم تعترضه أصلاً من حيث أن فلسفته قد استبعدت الخلق كلية، ولكن الرواقيين لم يرتضوا بتقسيم القوى على هذا النحو، ففي اعتقادهم - كما في الكاثوليكية من بعدهم - أن الله هو وحده خالق كل شيء^(١١٥).

لقد قال كليانثس متجهاً إلى زيوس: "لا شيء يحدث من دونك اللهم إلا أفعال الأشرار التي يقترفونها طائشين"، ومعنى هذا أن الله قد منح الناس قدراً من حرية التصرف في شئونهم، فإذا وقع الشر بعد ذلك، فإنما هو نتيجة لأن الناس قد أساءوا استعمال هذه الحرية في شئونهم الخاصة، وبالتالي فمن الخطأ أن ينحى الإنسان باللوم على الآلهة باعتبارهم مسئولين عما حدث له من شر^(١١٦).

(193) Bevan, Stoiciens P. 41

(114) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٤٠٣، برهيه، من الحكيم القديم. ص ٢٥

(115) لا ينبغي أن نفهم الخلق هنا على أنه خلق من العدم، بل من الأجدر اعتباره خلق من النار الأولية.

(196) Benn, History of Ancient Phil. P,113, PP. 115-116

ويرى الأستاذ برهيه أن ما يصعب تفسيره في هذا المذهب، ليس هو الشرور الخارجية التي ليست إلا وهمًا، وإنما هو "عمل الشرير" أي اتجاه الإرادة والحكم اتجاهًا سيئًا يولد الشر، وتلك مشكلة لم يستطع الرواقيون قط أن يجدوا لها حلًا^(١١٧). وسبق أن ذكرت تساؤل الأستاذ برهيه عن كيفية دخول الشر في النفس الإنسانية التي هي عقل خالص وجزء من الأثير الإلهي. إن مؤرخي الفلسفة يشاركون برهيه في القول بأن الله يرى من أحداث الشر من ناحية والقول بالجبرية من ناحية أخرى، وقد كانت هذه المسألة نقطة الضعف التي شن خصوم الرواقية هجومًا عنيفًا عليها.

وقد برر كريزيب وجود الشر في العالم بدليلين: أحدهما يتناول موضوع الشر على نحو ما تناوله به هرقليطس، وفحوى مذهب هرقليطس في الأضداد: أن لكل شيء ضده، ومن ثم كان الشر ضروريًا للعالم كضد للخير، بل هو الذي يعطيه ماهيته ومعناه وعلى هذا الأساس قال كريزيب: "ليس أشد جهالة من أولئك الذين يزعمون أن الخير كان يمكن وجوده بغير قيام الشر إلى جانبه، إذ لما كان والشر متقابلين، كان لابد من وجودهما معًا متضادين"، ولكن كريزيب يرجع إلى أفلاطون لا إلى هرقليطس لتأييد هذا المذهب^(١١٨).

أما الدليل الثاني لدى كريزيب، فخلاصته أن الله إنما أراد الخير طبعًا، ولكن للوصول إلى ذلك لم يكن هناك مناص من اتخاذ وسائل ليست في نفسها خالية من الشر، وإذن فالشر إنما يصاحب الخير بالضرورة^(١١٩)، أي أن الخير مطلوب بالذات، أم الشر - وهو موجود بالعرض - فهو قليل ولكنه لازم لتحقيق الخير الكثير الذي يشمل النظام الكلي للعالم، فعسى أن يكره الناس شيئًا وهو خير لهم.

^(١١٧) برهيه، من الحكيم القديم. ص ٢٨

^(١١٨) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٩٦ - ١٩٧، كذلك: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠٨ - ٤٠٩

^(١١٩) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٩، كذلك: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٩٨

الفصل الثالث

الأخلاق

أهمية الأخلاق في الفلسفة الرواقية:

نشأت الفلسفة الرواقية، في مجتمع اتسم بالفوضى وساد فيه الانحلال، فابتغت أن تجد للإنسان الحائر في هذا المجتمع، أساساً أخلاقياً للسلوك، وراحت تفتش له عن مبدأ راسخ للحياة الفاضلة، فالرواقية عقيدة أخلاقية قبل كل شيء، وناعدة للحياة أكثر منها مذهباً نظرياً، فالحكمة عندهم تشبه حقلاً أرضه الخصبة العلم الطبيعي وسياجه الجدل، وثماره الأخلاق^(٢٠٠). ثم إن تعريفات الرواقيين للفلسفة تدلنا على أن للأخلاق فيها المكان الأول، فقالوا مثلاً: الفلسفة ممارسة الفضيلة، وقال سنكا "الفلسفة منهج مستقيم في الحياة وعلم يعدنا لأن نحيا على الفضيلة..."^(٢٠١). وقد كان جوهر الفلسفة عندهم، وهو علم الأخلاق المنبع الذي انبعثت منه جميع دراستهم المنطقية والطبيعية، وما كان لمسائل المنطق والطبيعات من أهميته سوى ما تلقينه من ضوء لحل أهم مشكلة في الفلسفة، وهي مشكلة المصير الإنساني والسعادة البشرية^(٢٠٢). "ولم يكن زينون يطبق الوقوف عند لطائف التفكير الميتافيزيقي، فالشيء الهام في نظره هو الفضيلة، ولم يكن للفيزيكا أو الميتافيزيكا عنده من قيمة إلا بمقدار ما يساعدان على الفضيلة"^(٢٠٣). وإذا كان الأمر كذلك عند زينون مؤسس المدرسة الرواقية فإن هذا الاهتمام بالجانب الأخلاقي يبلغ أوجه في عصور الرواقية المتأخرة، حتى إن أغلب فلاسفتها انصرفوا عن حل المشاكل الميتافيزيقية التي كانت شغل المدارس اليونانية على اختلاف مذاهبها، وطفقوا يسعون وراء إقامة نسق أخلاقي يهيئ السعادة لمن ينشدها ويضمن له الحرية مهما خضع للظروف الخارجية القاسية.

ذهب برهيه إلى أن المسألة الأولى في الأخلاق الرواقية، كما في سائر الدراسات الأخلاقية اليونانية، هي مسألة السعادة، تلك السعادة التي تساعدنا على الهروب من الشرور التي تكدر الحياة الإنسانية: الشرور الجوانية مثل الضلال وضعف الإيمان والأسف والندم والكآبة والجهل، والشرور البرانية كالأمراض والفقر والحزن

(٢٠٠) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٤

(٢٠١) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٠٣

(202) Turner, History of Philosophy P. 171

(٢٠٣) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠٢

على وفاة الأقربين والعبودية والقسوة والإهانة والنميمة^(٢٠٤). وهل في استطاعة الإنسان أن يفلت بفضل قواه الخاصة من كل ما يهدده؟ هل يستطيع المرء أن يصل إلى سعادة لا تنهار، سعادة مستقلة عن كل الظروف الخارجية والتقلبات الطبيعية والاجتماعية؟

أجاب الرواقيون عن ذلك بتصورهم أن السعادة لا تكون إلا في الفضيلة، وهي من هذه الزاوية لا تخضع للظروف المحيطة، فهي ليست في الصحة أو الكرم أو الملكية أو نحو ذلك^(٢٠٥)، إنما قرر الرواقيون كما قال شيشيرون: "أن الفضيلة قائمة في العقل وحده"^(٢٠٦).

الحياة وفق الطبيعة والعقل:

لقد تبين من علم الطبيعة أن الكون يسير وفق نواميس ثابتة، صدرت عن عقل إلهي مدبر حكيم، يتجه إلى الخير الأعظم كغاية قصوى يتوخى تحقيقها، فلكل كائن وظيفته في هذا العالم، حتى ما قد يبدو أنه عديم الفائدة أو ضار، فهو لدى الرواقيين موجود من أجل تحقيق منفعة ما، وبالجملية فإن قوانين الطبيعة لما كانت تنشد الخير، كان في اتباع الطبيعة والحياة على وفاق مع قوانينها الخير. يقول ماركوس أوريليوس: "مادامت الرجل تعمل ما يجب أن تعمله الرجل، وتعمل اليد ما يجب أن تعمله اليد، فإن عملهما لا يتناقض مع الطبيعة، وكذلك أيضاً فإن عمل الإنسان لا يتناقض مع الطبيعة ما دام يعمل ما يجب أن يعمل الإنسان، فما دام لم يكن ثمة ما يتناقض مع الطبيعة فإنه لن يكون هنالك شر مطلقاً له"^(٢٠٧).

ولا فرق بين الحياة على وفاق الطبيعة وبين الحياة وفقاً للعقل، من حيث أن الطبيعة كما ذكرت، تسير وفقاً للعقل الإلهي، والطبيعة والعقل شئ واحد.

وينسب الدكتور عثمان أمين، هذا المبدأ الرواقي "الحياة وفقاً للطبيعة" إلى زينون ويرجع الدكتور أمين في ذلك إلى ديوجانس اللايرسي وشيشيرون^(٢٠٨). أما تسليق أنه يرفض كلام ديوجانس اللايرسي، ويتفق مع الاستاذ ترنر في القول بأن

(204) Brehier, Chrysippe. P. 215

(205) Zeller, outlines .. P. 228

(206) Brehier, Histoire de la Philosophie. T. I.

(207) Marc Aurele, Pensees, P. 102 Livre 6, xxx111

(٢٠٨) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٠٤

زينون نادى فحسب بالحياة المتسقة مع نفسها، أما القول "بالحياة وفقاً للطبيعة والعقل" فإنه لم يتضح إلا عند أتباع زينون وخلفائه^(٢٠٩).

ويرى الأستاذ كروسون أن المبدأ الرواقي "الحياة وفق الطبيعة" يعنى أمرين: إن ما تتطلع إليه طبيعتي، هو ما تتطلع إليه ذاتي الفردية، ولكن ما تتطلع إليه طبيعتي ليس إلا جزءاً مما تتطلع إليه الطبيعة كلها، ومن أجل ذلك كان من يعرف ما تتجه إليه طبيعته ويعمل حسبما تقتضي، يكون قد حقق الحياة التي يريدها من ناحية، ويكون قد سار في حياته منسجماً مع ما تتطلبه النار العاقلة، أو العناية الإلهية من ناحية أخرى^(٢١٠).

يتبين لنا من ذلك أن التأمل لم يكن الغرض الأسمى من الفلسفة، بل كان الغرض هو العمل، ذلك العمل الذي يكون مطابقاً للإرادة الإلهية موافقاً لقوانين الطبيعة الكلية^(٢١١). وهنا نلمس سمة تميز الفكر الرواقي عما سبقه من فلسفة أفلاطونية أو أرسطية تبحث كل منهما في المسائل الفلسفية بحثاً نظرياً مجرداً عن أي غاية سوى التأمل البحث فلقد كان هذا التأمل هو الفضيلة العليا التي ينبغي على المرء أن يتحلى بها.

كان الفكر الأفلاطوني والأرسطي أشبه ما يكون بترف عقلي، إن صح القول، إذ أن القاعدة في ذاك الوقت كانت هي: النظر للسادّة والعمل للعبيد، فأخذت هذه القاعدة تتلاشى حتى نبذ الرواقيون الفكر الفلسفي إلا ما كان تحته عمل أو ما يتجه إلى سلوك أو بمعنى أدق إلى ذلك العلم العملي، علم الأخلاق. الفضيلة:

والعمل وفقاً للطبيعة هو الفضيلة، وليست الفضيلة خيراً فحسب، بل هي الخير الأوحّد، وبناءً على ذلك لا تكون أمور كالغنى واللذة والصحة والكرم خيرات بمعنى الكلمة، فخالف الرواقيون بذلك كلاً من أفلاطون وأرسطو اللذين ذهبا إلى اعتبار الخيرات الخارجية أموراً تستحق أن تكون مرغوبة، بينما تابعوها في أن الخير الأعظم هو الفضيلة، ومن ناحية أخرى كانت الرواقية أشد مناقضة للمذهب

(209) Turner, History of Philosophy P. 171; Zeller, Outlines. P. 219

(٢١٠) كروسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة. ص ٢٥-٢٦

(٢١١) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠٤، وكذلك Turner, History of Philosophy P. 171

الذى، مذهب أبيقور وشيعته، الذى يجعل من اللذة الخير الذى تخضع له الفضيلة ذاتها.

وما دامت الفضيلة فى نظر الرواقية، هى الخير الأوحد، كانت إذن غاية تطلب لذاتها، ولا تقدر قيمتها بمدى ما تحققه من غايات خارجية تسعى إليها، وبهذا المعنى كان الخير مغايراً بالكيف لا بالكم للموضوعات الخارجية، بقول آخر: إن الخير فى المذهب الرواقى ليس هو مجرد مجموع ظروف خارجية، لأنها أمور ليست جديرة بأن تسمى خيرات أو شرور، وعلى العكس من الفضيلة، تكون الرذيلة، فهى الحياة على غير توافق مع قوانين الطبيعة.

ولما كانت الفضيلة تتحقق بحياة الإنسان وفق الطبيعة والعقل، لزم أن نعرف قوانين الطبيعة، ويستطيع الإنسان بعقله أن يتعرف على هذه القوانين، ومن ثم يتبعها عن إدراك ووعى^(٢١٢). فما العقل الإنسانى إلا شرارة من العقل النارى الإلهى الذى وضع النواميس الطبيعية، لهذا كان من العبث محاولة تحقيق الفضيلة بدون العلم، وبذلك ارتد الرواقيون إلى مذهب سقراط فى أن المعرفة فضيلة وما الرذيلة سوى الجهل^(٢١٣). وعلى الإنسان أن يستكشف فى نفسه العقل الطبيعى، فيعلم أنه جزء من الطبيعة الكلية.

ويدرك الإنسان أيضاً بالعقل أن الطبيعة قد منحت كل كائن غريزة حب البقاء وهى ميل أساس يهديه إلى التمييز بين ما هو ملائم لها وما هو غير ملائم، والحكيم من عرف أن حبه للبقاء متصل بإرادته الطبيعية الكلية أن تبقى، فهى غريزة موافقة للطبيعة^(٢١٤) "إن كل كائن حى لديه بطبعه ميل لحفظ ذاته، فلا يبحث بفطرته عن اللذة، ولكن عما يفيد بقاءه: كالمأكل والصحة والمأوى..... الخ"^(٢١٥)، وبجانب هذا الميل إلى حب البقاء، أو حفظ الفرد نفسه الذى يشترك فيه الإنسان والحيوان، فإن هناك ميولاً تنزع إلى حفظ الجماعة التى ينتمى إليها الفرد^(٢١٦).

(212) Turner, History .. PP. 171- 172; Zeller, Outlines, P. 219

(213) Zeller, Outlines. P.220: Lewes, The history of Philosophy P. 252; Brehier, Chrysippe. P. 339

(214) Turner, History P. 171; Zeller, outlines P219

كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٩

(215) Brehier, Chrysippe. P. 226

(٢١٦) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٠٢، برهيه، من الحكيم القديم. ص ٢٨

يذهب كروسون إلى أن الرواقيين قد رأوا أن مبعث الاضطراب عند الإنسان أمران: أولهما هو شعوره بنقص ما فيما يعتبره من دواعي الشرف والنبيل، والثاني هو توقان النفس إلى أمور لا يقدر لها التحقق. ويتركز فن السعادة كله في إزالة هذين الباعثين للاضطراب^(٢١٧) وقد حل الرواقيون هذه المشكلة على النحو التالي:

يلزم من النظرية الطبيعية في اللوغوس، أن تكون أفعال البشر جميعاً في أدق تفاصيلها مقدرةً أزلاً، بحيث أن كل إنسان عليه أن يقوم بالضرورة بأداء جميع الأفعال والأحداث المقدرة عليه، ولا يستطيع منها فكاكاً، ينطبق هذا على كل من الحكيم الفاضل والغبي الجاهل، فبأي شيء يمكن إذن التمييز بين حياة كل منهما؟ إن الحكيم هو الذي يقبل راضياً ما يقدمه له قدره من أحداث أياً كانت هذه الأحداث لأنه يعلم أن هذه الأحداث - حتى ما كان منها شراً في الظاهر - إنما أحدثتها العناية الإلهية من أجل نظام العالم الكلي وخيره الأعظم، لهذا فهو يعمل على أن يكيف حالته النفسية بما يوافق الواقع، ويسعى دائماً إلى أن يلائم نفسه لتقبل الظروف الخارجية كما هي دون تمرد أو عصيان، وليقبل طوعاً مفاعيل القدر.

ولئن سلب الرواقيون الإنسان حرية السلوك المادى والفعل المحسوس، فإنهم منحوه أكبر قدر من الحرية النفسية، أي حرية الإرادة، فالإنسان من دون سائر الكائنات، قد وهب إرادة حرة لا سلطان للأحوال الخارجية عليها، وتقوم الفضيلة على هذه الإرادة الحرة. قد ينقلب الإنسان فقيراً ولكن ما قيمة هذا؟ إنه يستطيع أن يظل فاضلاً، وقد يضعه الطاغية في غيابة السجن ولكنه مع ذلك يستطيع أن يتمسك بحياته حياة متناغمة مع الطبيعة، وقد يحكم عليه بالموت ولكنه يستطيع مع ذلك أن يموت ميتة الشرف كما مات سقراط. أما الشرير فهو يسلك أيضاً نفس السلوك الذي حدده له القدر من قبل، إلا أنه على حد تعبير كلياتنس "كالكلب ربط إلى عربة وأجبر إجباراً على متابعة العربة حيثما سارت"^(٢١٨).

^(٢١٧) كروسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة. ص ٢٨

^(٢١٨) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠٤ - ٤٠٥

ويذكر الرواقيون تشبيهاً يبين الفرق بين حياة الحكيم وحياة الجاهل، وفحواه أن الكون مثله كمثل مدير التمثيل أو المخرج الذي يوزع الأدوار على الممثلين وفقاً لمؤهلاتهم وطبائعهم، فأما الممثل البارع فهو الذي يفهم دوره جيداً ويحققه كاملاً، أما الجاهل فهو الذي لا يستطيع فهم دوره، ومن ثم ينحى باللوم على المخرج ولا يزال يسخط عليه^(٢١٩).

وتلخص لنا الحكمة الأولى لإبيكتيتوس هذا الموقف الرواقي، إذ يقول: "إن كل ما في الطبيعة فهو إما أن يكون موقوفاً على قدراتنا أو غير موقوف عليها، أما ما هو بقدرتنا فهو اعتقاداتنا وعواطفنا وآمالنا ومكروهاتنا، وبالجملة أفعالنا الصادرة منا، وأما ما هو غير موقوف على قدراتنا فهو البدن والمال والصيت والمناصب، وبالجملة كل ما ليس من فعلنا"^(٢٢٠).

وتكتنف المذهب الرواقي في الفضيلة مشكلات منطقية من وجهة نظر برتراند رسل فيتساءل عن السبب في أن قوانين الطبيعة التي يوجهها الله الخير قد أخرجت كثيرين من مقترفي الخطيئة؟ وأعتقد إن بإمكان الرواقيين الرد على الفيلسوف الإنجليزي بالقول بأن الخير بغير الشر أمر مستحيل منطقياً، فوجود الأشرار أمر يلزم وجود الأخيار وبدون أحد الفريقين لا يوجد الفريق الآخر. ثم يثير رسل مشكلة أخرى تعرض للمذهب الرواقي، وهي تتعلق بقوانين الطبيعة ذات الصفة الجبرية، فيقول: إن القوانين الطبيعية هي التي تقرر لي أن أكون فاضلاً أو لا أكون، وإني كنت شريراً فالطبيعة هي التي ألزمتني أن أكون شريراً^(٢٢١)، ولكنني أرى أن هذا فهم خاطئ للأخلاق الرواقية، ذلك لأن جبر الطبيعة لا يقع إلا على الأمور الخارجية فحسب دون القدرة على التأثير في الإرادة فقد تجعل الطبيعة إنساناً غنياً أو فقيراً، صحيحاً أو مريضاً، ولكن تبقى في كل حال إرادته حرة، بحيث يكون في مقدوره قبول قضاء الطبيعة أو الثورة عليها، وبالتالي كان في إمكانه أن يكون حكيماً أو يكون شريراً.

^(٢١٩) بدوي، خريف الفكر. ص ٤١

^(٢٢٠) Epictete, Manuel. I

^(٢٢١) رسل تاريخ. ص ٤٠٥

يقول الأستاذ ترنر: "لن يفرق الرواقيون بين الخير الأخلاقي وبين التعقل أو الاستبصار فكانوا يتكلمون عن الرجل الفاضل باعتباره الرجل الحكيم، ولكن على الرغم من ذلك فهم لم يعتبروا الإنسان كائناً عاقلاً معقولة كاملة، بل يحمل في طبيعته جانباً غير عقلي تنبع منه الانفعالات، وهذه الانفعالات المزعجة - كما يسميها شيشيرون - هي حركات الدهن the mind ضد العقل reason من أجل ذلك كانت هنالك من ناحية رغبته في الاتفاق مع القانون، وتلك الرغبة هي دافع طبيعي إلى ما هو خير، ومن ناحية أخرى على العكس من تلك ثمة رغبة في الاتفاق مع الانفعالات، وهي غير معقولة بالمرة ومن ثم كانت شراً، من حيث أن كل الانفعالات مناقضة للعقل، وكان على الحكيم بالتالي أن يتجه إلى التخلص من كل انفعالاته وينبغي أن يعمل جاهداً على أن يكون خلواً تماماً من الانفعالات، ذلك هو مذهب الأبائيا doctrine of apathy أو برود العاطفة (وهو إماتة الشهوات والأهواء)، وهو أكثر مذاهب الرواقيين تميزاً^(٢٢٢). وتبدو هذه الأبائيا في نظر الرواقيين كأسمى حالة للإنسانية، بينما يهبط بها الأستاذ جورج هـ. لويس إلى أسفل حالة^(٢٢٣).

الانفعالات:

وهكذا وجد الرواقيون في الانفعالات حجر العثرة الحقيقي أمام سعادة الإنسان وحكمتهم قبل كل شيء أن يعلمونا كيف نستطيع أن نسيطر على انفعالاتنا. إن الانفعالات هي الشر الحقيقي لا الظروف الخارجية، إذ ليس المرض أو الفقر أو حتى الموت تعد شروراً من وجهة النظر الرواقية كما ذكرت، ولكن الموقف النفسي الذي يقفه الإنسان بازاء هذه الظروف هو الذي يحكم عليها حكماً قيمياً بأنها شر أو خير، فإذا كنت أرى أن الموت شر، فإن اقترابه يبعث في نفسي الضيق، ولكن إذا نظرت إليه على أنه خير فإن اقترابه يبعث في نفسي السرور، وإذا اعتبرت الحياة والموت يستويان، فلن أعير الموت أية أهمية. قال أيبكتيتوس: "إن ما يزعج الناس، ليس هو الأشياء في ذاتها ولكن أحكامهم عليها، فعلى سبيل المثال: ليس الموت في

^(٢٢٢) برهيه من الحكيم القديم. ص ٢٤

Brehier, Chrysippe, P249; History PP. 172- 173.

^(٢٢٣) Lewes, The History of Philosophy PP. 359- 360

ذاته رديناً، لأنه لو كان كذلك، لا نزعج له سقراط، فليس خوفنا الموت يرجع إلا إلى ما حكمنا به عليه^(٢٢٤).

والانفعالات في نظر الرواقيين أحكام وهي أربعة أساسية: الحب، والكراهية، والأمل، والخوف، وكلها ترجع إلى آراء: فإن حب شيء ما يعنى الحكم بأنه حسن وينبغى طلبه، وكره شيء ما يعنى الحكم عليه بأنه سيئ ويجب تحاشيه، أما الأمل فمعناه الحكم بأن ما نعتبره حسناً قد يمكن تحقيقه، وما نعتبره سيئاً قد يكون من الممكن تجنبه، وكذلك الخوف من شيء عند الرواقية يعنى الحكم بأن ما نعتبره قيماً قد لا يتحقق بينما قد يحدث ما ننظر إليه على أنه سيئ فليست الانفعالات إذن إلا أحكاماً، والإنسان حر في أحكامه^(٢٢٥).

واعتقد الرواقيون أن الانفعالات والأهواء هي ميول مسرفة، انحرفت باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غايةً وغرضاً، وذلك بمساعدة البيئة وأثر الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين على الأطفال في تنشئتهم، فإذا بهم يتعلمون أن كل ألم شر، وذلك من عادات اتقاء البرد والجوع ويتجهون إلى اللذة والمال وغيرها فاعتقد الرواقيون - كما اعتقد فيما بعد رسو الذى تأثر بهم - أن مصدر الرذيلة علة خارج طبيعة الفرد، وتلك العلة هي ما تواضعت عليه الجماعة من أكاذيب فينبغى أن تكافحها التربية الأخلاقية^(٢٢٦).

وإذا كانت الانفعالات والأهواء - في المذهب الرواقي - شروراً ينبغى استئصالها تماماً فماذا كانت مكانتها في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية؟ ذهب أفلاطون إلى أن الغرائز الوحشية ليست ضارة في ذاتها وفي مبدأها وعيبتها قبل كل شيء هو الإسراف في بعض الاتجاهات الطبيعية العادية عند الإنسان، فإن غريزة القتال والرغبة الحارة في الانتصار عند أفلاطون قد يمكن أن يكون لها نبلها وجمالها كما هي الحال عند الجندي الذى يحارب من أجل وطنه، فأفلاطون لم يرد اقتلاع كل الرغبات والشهوات من النفس، لذلك لم ينظر إلى الكليبيين الذين وضعوا للإنسان مثلاً أعلى مسرف الصرامة، إلا نظرة الساخر المشفق، وإذن فالرغبة والشهوة ليسا عند

(224) Epictete, Manuel. V P. 279

(225) كروسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة. ص ٨٠

(226) برهيه، من الحكيم القديم. ص ٢٩، كذلك كرم، الفلسفة اليونانية ص ٢٣١

أفلاطون شر في ذاتهما، ولكنهما يصبحان كذلك بالإسراف فيهما، ومن ثم ففضائل الحكم الأساسية هي تلك التي تترك قوى الإنسان الطبيعية تنمو نمواً منسجماً لا إسراف فيه^(٢٢٧). أما أرسطو فكان يرى أن طبيعة الإنسان الجوهرية تتمثل في عقله ولهذا أوجب على الإنسان أن يخضع سلوكه إلى حكم العقل الذي يميز الإنسان عن سائر الكائنات، ولكن أرسطو فطن إلى أن الأهواء والشهوات لها مكانها في طبيعة الإنسان، ومن أجل هذا لم يطالب بالعمل على استئصالها، وقمع ندائها، واحتقارها كما نادت الرواقية من بعد، بل قنع بإخضاعها لحكم العقل وإملاءاته^(٢٢٨). فإذا لم تكن الأفلاطونية ولا الأرسطوطالسية هي مصدر نبذ الرواقيين للانفعالات واعتبارها مصدر العبودية فما هو إذن مصدرهم؟ يبدو أن الرواقيين قد تابعوا في ذلك الكليبيين^(٢٢٩).

حياد العوامل الخارجية:

ذكرت أن الأشياء أو الظروف الخارجية ليست في نظر الرواقيين تؤثر في أنفسنا أو تؤثر في كيانات الذات فتجعلنا نشعر بالسعادة أو بالشقاء، بل الأحكام التي تصدرها على تلك الأشياء، لذلك كان من الخطأ أن نحكم أحكاماً قيمية على الأشياء الخارجية في ذاتها، ومن ثم لا يستطيع الحكيم أن يجد بازائها غير الشعور بعدم المبالاة، كما أن أفعالنا ليست خيرات أو شروراً من حيث هي أفعال، وإنما الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية أو التساوي أو الحياد^(٢٣٠). ولكن ما يصح فقط أن يطلق عليه حكم قيمى هو الفعل من حيث اتفائه أو عدم اتفائه مع العقل الصريح، أى العقل السليم المتسق مع نفسه فهو المعيار الوحيد للخير والشر^(٢٣١). وهكذا اعتقد الرواقيون أنهم بفكرة الحياد هذه، التي تجعل الإنسان يستوى عنده وجود الثروة أو الصحة أو غيرهما والعدم، فقد صار بمنأى عن التأثير

^(٢٢٧) برهيه، من الحكيم القديم. ص ١٣ - ١٥

^(٢٢٨) د. الطويل، الفلسفة الخلقية. ص ٧٥

^(٢٢٩) Lewes, The History of Philosophy. P. 359

^(٢٣٠) برهيه، من الحكيم القديم ص ٢٣ - ٢٥، بدوى، خريف الفكر ص ٤٢

^(٢٣١) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢١٧

بتقلبات الدهر ولا يؤثر زوالها في نفسه إلا كما يؤثر "غيم خفيف أبيض وسط سماء زرقاء" (٢٣٢).

ويشن برتراند رسل هجوما عنيفا على الرواقيين عندما غضوا النظر عن الظروف الخارجية باعتبارها أمورا محايدة، فذهب إلى أن العقل الحديث ليتعذر عليه أن يرى موجبا للتحمس لهذه الحياة الفاضلة من حيث أنها لا تنتج شيئا، فإن ثناءنا على الطبيب الذي يخاطر بحياته من أجل القضاء على مرض الطاعون، إنما مرده إلى اعتقادنا بأن المرض شر ينبغي الوقاية منه والقضاء عليه، ولكن إذا قبلنا فكرة الرواقيين عن الحياد أو تساوى الأشياء الخارجية، وقبلنا أيضا فكرتهم عن اللوغوس، قلنا إن المرض ليس شرا ولا خيرا وأنه واقع لا محال، كان من العبث محاولة القضاء عليه (٢٣٣). ولو سلمنا باعتراض رسل هذا، لكان ذلك يعنى أيضا التسليم بانعدام الفائدة من كل تربية أخلاقية وكل قيادة للإرادة وتكرانهما، وللرد على الفيلسوف الإنجليزي، أقول بالنسبة لمسألة التناقض الذى رآه بين القول بالقدر من ناحية وقيمة العمل الإنسانى من ناحية أخرى، فكان الكلام عليها فى موضوع القدر والحرية الإنسانية، ووجدنا الرواقيين على الرغم من قولهم بالقدر فإنهم نادوا بأن على الإنسان أن يعمل لأن القدر مغيب عنه ويحفل بممكّنات كثيرة قد تتحقق وقد لا تتحقق مطلقا، وأقول أيضا مع الأستاذ يوسف كرم إن الموضوعات الخارجية عند الرواقية هى مادة الإرادة، أى أن استخدام الإرادة يستلزم هذه الموضوعات الخارجية، وإن لم تكن هى فى ذاتها موضوع حكم قيمى، والحكيم من اعتبار الموضوعات المطابقة للطبيعة هى وحدها الجديرة بالاختبار (٢٣٤) وهكذا يستطيع الرواقيون أن يردوا على رسل بالقول إن مرض الطاعون يناقض غريزة حب البقاء فى جميع الكائنات لأنه يؤدى إلى الهلاك، لذلك كان فى قضاء الطبيب عليه خير، إذ أنه عمل موافق للطبيعة التى تميل إلى حفظ الموجودات.

(٢٣٢) كروسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة . ص ٨٢

(٢٣٣) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية . ص ٤٠٥

(٢٣٤) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٣٠

الحكيم والحكمة:

لقد أخذ أعداء الرواقية قديماً عليهم، أن فكرتهم عن الحكيم، فكرة مثالية لا تتحقق، وكان الرواقيون أنفسهم يوافقون على أنها في العالم الواقعي كالعناء الذي لا وجود له، وربما تحققت صورة الحكيم على هذا النحو في سقراط أوديوجانس^(٢٣٥) الكلبي، فالحكماء في نظر الرواقيين طبقة خاصة بين البشر، عددهم قليل للغاية بل إن بعض الرواقيين يشكون في وجود الحكيم بالفعل، وسعادة الحكيم، هي سعادة كاملة مطلقة خالصة، لا يمكن أن تنقص، كما أنها لا تقبل الزيادة فهي كاملة في وحدتها يعمل الحكيم على زيادة رسوخها أو قلته بالإرادة التي تتوافق مع العالم^(٢٣٦).

والحكيم عندهم هو الشخص المستعد لقبول كل ما يحدث كنتيجة عمله، وهو الذي راضٍ نفسه على الزهد في كل ما لا يخضع لإرادته، وهو الذي تأهب لجعل رغباته تتبع الظروف، إذا لم يستطع أن يجعل الظروف تتبع رغباته^(٢٣٧).
والحكيم هو وحده الحر، والجميل، والغني، والسعيد، وهو وحده الذي يعرف كيف يحكم وكيف يحكم، هو الخطيب والشاعر والنبى، ولا يتأثر بالألم، وليس الموت بالنسبة إليه أمراً مخيفاً، وهو إذا ما خير بين الموت وعدم الشرف، لاختار الأول إذا كان صادقاً في رواقيته، والحكيم لا يرتبط بروابط الدم أو القرية، فهو في وطنه أينما كان، هو مواطن للعالم كله، أو هو كما قال أبيقوريتوس - ابن الله وكل البشر اخوته^(٢٣٨). فإن أصابه مرض أو مصيبة، تقبل ذلك اعتقاداً منه بأنه مقدر عليه، أما إذا نزلت به فوادم لا تطاق، فله حينئذ أن ينتحر ويتخلص من حياة لم يعد فيها شيء مطابق للطبيعة، وفيما خلا هذه الشدائد، فإنه يصمد للدهر^(٢٣٩).
والحكيم الرواقي كائن لا يمكن أن يخطئ هو ذلك الذي يحسب كل ما يعمل، وأقل ما يأتي به خليق بالثناء، هو الكائن الهادئ الذي لا يشعر بأي ألم أو حزن أو خوف أو ندم،

(235) Bevan, Stoiciens ... P.67

(236) Brehier, Chrysippe. P.218

(٢٣٧) كروسون، المشكلة الخلقية والفلاسفة. ص ٨٧

(238) Turner, History of Philosophy. P. 173

(٢٣٩) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣٠، د. أمين: الفلسفة الرواقية ص ٢٤٨

ونحن لن نفرغ - كما يقول برهيه - من استنفاد كل تلك التساييح التي كانوا يرتلونها في تمجيد الحكيم^(٢٤٠).

فالحكيم إذن يملك كل الفضائل والمعارف، وهو وحده الملك الحقيقي الذي لا يخضع لحاجاته وهو الصديق الوحيد للآلهة، وينجو من سيطرتهم، و سعادة الحكيم مساوية لسعادة زيوس . علي أن فضيلته ليست شيئاً يمكن أن يفقد، وقد استثنى كريزيب من ذلك حالة واحدة يمكن للفضيلة فيها أن تسلب من صاحبها، وهي حالة مرض العقل^(٢٤١).

و كما هاجم القدماء فكرة الرواقين عن الحكيم، فإننا اليوم نجد برتراند رسل يسخر و يتهم من وجود الحكيم الرواقي في عالمنا، بل إنه يتساءل حتي عن وجود رجل بدأ السير في طريق تحقيق المثل الأعلى الرواقي، يقول : "أروني هذا الإنسان، كلا إنكم لن تستطيعوا إلي ذلك سبيلاً"^(٢٤٢). و علي العكس من هذا الهجوم الذي لا هوادة فيه، نجد الأستاذ برهيه يحاول أن يدافع عن الرواقين، فيقول : "لا تعني المفارقات في أوصاف الحكيم عند الرواقية أن الحكيم حائز عليها جميعاً بالفعل، ولكن تعني فقط أن لديه الاستعداد الأخلاقي الذي يمكنه من امتلاكها إذا اقتضي الأمر ذلك"^(٢٤٣)، علي أنه لا يبدو أن هذا القول يكفي لإبطال النقد الذي يوجهه أمثال رسل. وقد تابع الرواقيون الكلبين في صفات الحكيم هذه^(٢٤٤)، أو كما قال برهيه : "إن الأخلاق الرواقية بالجملة، هي محاولة للتوفيق بين اعتقادات الطبيعيين من الأكاديميين أتباع أفلاطون و بين النظرية الكلبية في الحكمة"^(٢٤٥). ولكن أغلب الظن أن وصف الحكيم علي هذه الصورة المثالية ليس مصدره يونانيا لأنه "لم يتسرب إلي بلاد اليونان إلا قبل الرواقين بقليل، وذلك عند الكلبين ثم فكرة الحكمة علي هذا النحو تبدو غريبة عن سقراط، وهي غريبة بالفعل عن أفلاطون و عن أرسطو، ولن نعثر في الأدب اليوناني السابق لذلك العهد علي صورة

(٢٤٠) برهيه، من الحكيم القديم. ص ٢٢

(241) Erdmann, A history of Phil. IP. 190-191; Zeller, Outlines. P. 221.

وكذلك كروسون، المشكلة الأخلاقية ص ٨٨

(٢٤٢) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٤١٨ - ٤١٩

(243) Brehier, Chrysippe. P.221

(244) Zeller, Outlines. P. 221

(245) brehier, Chrysippe. P.223

هذا الحكيم المثالي، ومن الواجب أن نبحث عنها في الشرق البعيد"، ويورد الأستاذ إميل برهيه صورة للحكيم البوذي تكشف عن قرب الشديد من الحكيم الرواقي، تلك الصورة التي يتجلى فيها زهد الحكيم وعدم اكتراثه بالانفعالات^(٢٤٦).

وإذا كانت هذه صفات الحكيم الرواقي، فما هي صفات غير الحكيم إذن؟ إنها في جملتها الصفات المناقضة للحكيم، فهو الأحمق الشرير، العبد، الجاهل، الذي لا يفعل شيئاً حسناً، ولا يمتنع عن شيء منكر، وقد أفاض متأخرو الرواقية من أمثال سنكا في الحديث عن خصال الرذيلة والأشرار^(٢٤٧). ويقول الأستاذ برهيه في هذا الصدد: "على العكس (من الحكيم عند الرواقية)، فإن كل إنسان ليس حكيماً فهو شرير، دون أن يكون ثمة وسط بين الفضيلة الكلية والرذيلة، كما لا يوجد درجات بين الشقاء وأخطاء الأشرار، فكل الآثام متساوية الفساد، والشقاء متساو للجميع، ويبدو الإثم كما لو كان ضالاً عاماً للإنسانية جمعاء"^(٢٤٨). وعلى هذا فإن الحكمة شيء غير منقسم لا يحتمل التدرج أو التبعض، فلا يمكن للإنسان أن يحصل على نصفها أو ربعها، مثلها كمثل الهدف، إن أصابه الرامي حصل عليها، وإن طاش سهمه فقددها، ولا عبرة بمدى قرب أو بعد السهم عن الهدف، أو مثل فاقده الحكمة كمثل الغريق، لا فرق في اختناقه بين أن يكون في القاع أو بالقرب من السطح^(٢٤٩).

فالإنسان إما حكيم أو غير حكيم، فاضل أو شرير، دون أن تكون للفضيلة أو الرذيلة مراتب، أو يكون هنالك تدرج من الشر إلى الخير، إذ ليس في العالم إلا اثنان حكيم ومغفل ولا شيء ثالث بينهما^(٢٥٠).

وقد ارتد الرواقيون في نظر الأستاذ ترنر إلى النظرية السقراطية في أن الفضيلة واحدة، غير أن موضوعاتها متعددة، فزعموا أن الفضيلة ذات وجوه متباينة، مثل بعد النظر، والشجاعة، والعدالة (وتلك الأمور الأربعة قد اعتبرها مشتقات الفضيلة

^(٢٤٦) برهيه، من الحكيم القديم. ص ٢١٣ - ٢١٤

^(٢٤٧) Zeller, Outlines. P.221; Turner, History of Philosophy P. 173

^(٢٤٨) Brehier, Chrysippe. 218- 219

^(٢٤٩) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣١، Bevan, Stoiciens, P. 68

^(٢٥٠) Ardmann, A history of Philosophy vol I P. 191

الرئيسية، ووفقاً لهم يكون الرجل الحكيم شجاعاً بالضرورة مثلاً، فكل من حاز على فضيلة واحدة لابد أن يكون قد ملك جميع الفضائل⁽²⁵¹⁾.

الأخلاق النظرية والأخلاق العملية:

يميز المؤرخون عادةً بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية لدى الرواقيين فهناك من ناحية الأخلاق الفلسفية البحتة التي ترمى إلى تحديد أصول علم الأخلاق كما قرره فيما بعد كانط، وهناك من ناحية أخرى، الأخلاق التي تتجه إلى التعليم وإلى تعريف الناس بالفضيلة⁽²⁵²⁾. فأما الأخلاق الأولى - أي النظرية، فهي الأخلاق الرواقية بمعنى الكلمة، أما النوع الآخر من الأخلاق، وهو الأخلاق العملية فهي أخلاق شعبية - إن صح التعبير - أخلاق تتعلق بالحياة اليومية وعلاقتها بكافة الأفراد العاديين، يقول برتراند رسل: "كانت لهم فلسفتان أخلاقيتان: أخلاق سامية التهذيب، اختصوا بها أنفسهم، وأخلاق أحط منها للسلالات الدنيا التي لا تدخل فيها حدود القانون"، وعلى الرغم من عدم قبول رسل لهذه الثنائية الرواقية في الأخلاق وتسفيهه إياها إلا أنه لا يجد فيها تناقضاً منطقياً، فالأخلاق النظرية تظهر إذا فكر الفيلسوف الرواقي في نفسه هو، عندئذ تبدو له جميع ما في هذه الدنيا مما يسميه الناس طيبات غير ذات قيمة، ويبقى لديه الخير في الإرادة وحدها أما إذا كان الفيلسوف الرواقي رجلاً عملياً يقوم بإدارة الإمبراطورية الرومانية كما كان مرقص أوريليوس، وكان من واجبه أن يراعى شؤون المواطنين، فإنه يدرك تمام الإدراك أن هذا الكلام لا يجدي، فيعالج أمر الرعية التي لا يحفل بها الفلاسفة الرواقيون، وبالتالي يقبل معايير دنيوية عادية لقياس الخير والشر، كما أن واجبه الإداري يحتم عليه تطبيق هذه المعايير، والأمر المهم هنا هو أن هذا الواجب نفسه جزء من الأفعال العليا التي يجب على الحكيم الرواقي أن يؤديها، أي أن الواجب الإداري، وإن كان صادراً عن أخلاق خاطئة أو قيم فاسدة من وجهة النظر الرواقية، إلا أن القياس بهذا الواجب في حد ذاته أمر خير، فالإدارة تكون خيرة إذا ما اتجهت إلى تحقيق غايات معينة ليست خيراً أو شراً بالذات، فإن القانون الأخلاقي

⁽²⁵¹⁾ Turner, History of Philosophy.P. 172

⁽²⁵²⁾ Brehier, Chrysippe P. 239

يقضى بأن يتصرف الحكيم على النحو الذى يعتقد أحد من الناس أن هذا التصرف يسعده بغض النظر عما إذا كان هذا التصرف يسعده حقاً أو يشقيه^(٢٠٧).

وكذلك لم يجد الأستاذ روديه فى التفرقة الرواقية بين الأخلاق النظرية والعملية ثمة تناقضاً، فعمل على تبيان ما فى الأخلاق الرواقية من منطقية، وذلك يتأتى فى نظره على الطريقة التاريخية، إذ أن هذه التفرقة لم تظهر إلا فى دور متأخر، فى الجيل الثانى أو الثالث للرواقية عند أمثال ديوجانس البابلى وتلميذه أنتيباتر، بينما لا نلمح سوى شذرات غامضة لهذه التفرقة لدى الرواقيين الأوائل من أمثال كريزيب، وسبب ذلك التغير فى مفهوم الفضيلة العليا، هو ما نشأ عن خصومة عنيفة بين كرينادس الأبيقورى والرواقية، حينما انتقد المثل الأعلى الرواقى من حيث هو أمر لا يمكن تحقيقه، ومن ثم استحال وجود الحكيم، وتعذر على الناس أن يكونوا فضلاء، وبازاء هذا الهجوم العنيف اضطر الرواقيون إلى الدفاع عن مذهبهم بعد أن حاولوا التخفيف من حدة المثل الأعلى الذى نادى به أسلافهم فأرجعوا الأخلاق إلى ما يسمى بالملائمات لا إلى الفضائل العليا.

فما المقصود بالملائمات Officia؟ إنها مرادفة تقريباً لفكرة المفضلات أو الأشياء المفضلة التى قال بها بانتيوس الرواقى الذى تابع هريلوس وديوجانس البابلى وأنتيباتر.

لقد اضطر الرواقيون إلى القول بما يسمى المفضلات، ويقصد بها أشياء تكون فى نظرنا أكثر قيمة من سواها، فنفضلها على غيرها، وهذه الأشياء هى موضوع النزعات الفطرية فى الإنسان، وهى تتفق مع طبيعتنا كالصحة مثلاً، وهى الأشياء المتوسطة بين الخير والشر. والفعل المناسب أو الواجب، هو الفعل الذى يتجه إلى تحقيق هذه المفضلات، إلا أن الفرق بين الفعل المناسب أو الواجب وبين الفعل المستقيم وهو الفضيلة الحقة، فرق كبير. لهذا فإن الحكيم يقوم من ناحية بالأفعال المناسبة، كأن يبحث عن الصحة أو غيرها من مطالب النزعات الفطرية، ويبقى من ناحية أخرى على استعداد لأن يعدل عن سلوكه ليؤدى فعلاً مستقيماً، كأن يتجه من تلقاء نفسه إلى المرض إذا أدرك أنه قدره، لهذا كان من المهم التمييز

(٢٠٧) رسل، تاريخ الفلسفة اللغربية. ص ٤٢٤ - ٤٢٥

فى الفعل المناسب بين الغاية المنشودة وبين ما يتحقق بالفعل^(٢٠٤)، فعلى المرء أن يسعى وليس عليه إدراك النجاح.

نعود الآن إلى وجهة نظر روديه فيما يختص بالتناقض الظاهرى فى الأخلاق الرواقية فهو يرى أن هذا التناقض أو الخلط، قد حدث نتيجة أن ديوجانس وأنتيباتر أرادا أن يبقيا على فكرة الفضائل العليا على الرغم من إرجاعهما الأخلاق إلى الملائمات لهذا فقد اضطرا إلى القول بأن الفضائل العليا والملائمات شئ واحد. وخلاصة القول، إن الرواقيين الأول أنكروا كل صفة أخلاقية للملائمات، واستبقوا الفضيلة العليا خيراً أسمى، بينما لجأ المتأخرون منهم جميعاً اللهم إلا أرسطون الخيوسى إلى قبول الملائمات مع الفضائل العليا، وذلك تحت ضغوط عنيفة من أعدائهم، وبهذه الطريقة التاريخية، حاول روديه أن يفهم تناقض الرواقيين^(٢٠٥).

المجتمع أو النزعة الكونية:

يبدو أن أغلب الإمبراطوريات السابقة على الإمبراطورية الإغريقية، قد قامت على أساس النزعة نحو العنصرية، ولقد كانت الأيدولوجية الأثينية دائماً أيدولوجية انفرادية، وكان الأثينيون يفرقون تفريقاً واضحاً بين الإغريق وغير الإغريق، كما كانوا يرون أن البرابرة عاجزون عن بلوغ الثقافة التى حققها الإغريق^(٢٠٦).

وقد ربى أرسطو تلميذه الاسكندر على هذه الأيدولوجية، على الاعتزاز ببلاد اليونان وحضارتها وعلى رفعها فوق سائر أمم الأرض التى لا يمكن فى نظره أن تعامل هى وشعوبها على قدم المساواة وشعب اليونان، ولكن الاسكندر اتخذ شيئاً فشيئاً سياسة مختلفة كل الاختلاف عن سياسة معلمه، فانتهى إلى فكرة المزج بين شعبى اليونان وفارس وإشراكهما معاً فى الحكم الموحد، لافرق بين أحدهما وبين الآخر وقد اجتمع الاسكندر فى مصر برجل من كبار مفكرىها، وأعجب برأيه فى أن

(٢٠٤) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢١٨-٢١٩

Erdmann, A History.. Vol I, P. 191

(٢٠٥) د. بدوى خريف الفكر اليونانى. ص ٤٤-٤٩

(٢٠٦) برنز، المثل السياسية ص ٩٠-٩٢

الإله، هو ملك الناس أجمعين، وقد عبر الاسكندر تعبيراً فلسفياً عن هذا الرأي، فقال: إن الإله أب مشترك لجميع الناس، وإن كان يعتبر الفاضلين من بينهم أبناءه الأخصاء، لذلك قامت التفرقة الحقيقية بين الناس عند الإسكندر على أساس فضائلهم ورذائلهم وحدها، بخلاف نصيحة أستاذه أرسطو له، فأثبت جيوش الإسكندر أن التفرقة العنصرية لا يمكن اجراؤها وقد مهد الإسكندر الطريق بفتوحاته إلي تحول فكري و عملي سينتهي إلي فلسفة الرواقيين في المدنية العالمية^(٢٠٧).

لقد اعتقد الرواقيون أنه مهما بلغ استقلال الحكيم عن العالم المحيط به، واستغناؤه عن كل شيء مكتفياً بنفسه، فإنه مع ذلك متصل لا محالة ببني جنسه، وهو بما ركب فيه من نفس عاقلة، يدرك أنه جزء من الكون، ولذلك فهو يضطر إلي العمل من أجل الجميع ويدرك أيضاً أنه ينتسب إلي جميع الكائنات العاقلة في الطبيعة، التي لا تختلف نوعاً ولا تقل عنه فيما لها من حقوق، وإنهم خاضعون بنفس قانون الطبيعة والعقل الذي يخضع هو له، كما يدرك كذلك أن الطبيعة إنما أرادت بهؤلاء جميعاً أن يعيشوا معاً في مجتمع واحد، يعمل الواحد من أجل الآخر، فقد جبلت في الإنسان غريزة الاجتماع التي تقتضى شرطين: العدالة والحب بين البشر، وهذان الشرطان هما أساس الجماعة فاعتبر الرواقيون لذلك جميع الحكماء أصدقاء بالطبع، وإذا كانوا قد نادوا بأن الحكيم يجب أن يكتفى بنفسه ولا يكون مفتقراً إلي الحاجات الخارجية بقدر الإمكان، فإنهم لم يرتضوا ذلك فيما يختص بالصدقة، لذلك اعترفوا بالأهمية الأخلاقية لكل العلاقات الإنسانية، فنصحوا بالزواج، على أن يكون ذا طبيعة نقية أخلاقية، ويذهب تسلياً إلى أن زينون قد تابع في هذا الصدد المدرسة الكلبية متابعة كبيرة، حتى قيل عن الكتاب الذي وضعه زينون تحت اسم "في الدولة" أنه قد كتب على ذيل كلب^(٢٠٨).

وسواء أكانت فكرة المدينة العالمية، قد استمدتها الرواقيون - كما يذهب الدكتور بلدي والأستاذ برنز وغيرهما - من الإسكندر الأكبر، أم لم يأخذوها منه مباشرة، أو أنهم قد تابعوا في ذلك الكلبين على نحو ما ذكر تسلياً، فإنه من الثابت أن هذه الفكرة تتناسب تماماً والنسق الفلسفي الرواقي، حتى إن منطق الفلسفة

^(٢٠٧) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية ص ٧٣-٧٧، برنز، المثل السياسية ص ٩٢

⁽²⁵⁸⁾ Zeller, Outlines. P. 224

الرواقية يحتم في نظري أن تنتهي إلى هذه الفكرة، فإن هناك وحدة الوجود القائمة على أساس سريان النار الإلهية في الكون كله، فتربط بين أجزائه التي لا حدود بينهما كما تدلنا نظرية المداخلة، وتجعل هذه النار الأثيرية من الكون عالماً واحداً بين أجزائه علاقات مستمرة يعبر عنها في العلم الطبيعي بالتيارات الهوائية بين الأجسام والعقول، وهذا مذهب الرواقية في التعاطف العالمي الذي لا يجب أن يقف عند حدود معينة، بل يمتد حتي يشمل الإنسانية جمعاء، التي يحكمها ويحكم العالم كله قانون واحد (لوغوس).

اعتبر الرواقيون الإنسانية بأسرها أسرة واحدة لا تعرف حدوداً ولا فروقاً، ومن ثم فلا داعي للتفريق بين بنى البشر في المعاملة، ذكر فلوطرخس أن لزينون كتاباً عنوانه الجمهورية، وكان هذا الكتاب موضع إعجاب. قال زينون في بدايته: "لا يجب على البشر أن يعيشوا متفرقين في مدن وشعوب، لكل منها قوانينها الخاصة، إذ أن جميع البشر مواطنون ما دامت لهم حياة واحدة ونظام واحد للأشياء (كوزموس)، مثلهم كممثل قطيع مؤتلف تحت قاعدة وقانون مشترك، وما كتبه زينون وكأنه في حلم، قد حققه الإسكندر"^(٢٥٩). وقال سنكا "إن اتصال الإنسان بالإنسان في المجتمع، لدليل على وجود قانون مشترك يحكم البشرية" لهذا قرر "أن واجب الإنسان أن يساعد أخاه الإنسان"^(٢٦٠). وقال مرقص أوريليوس: "إن مدينتي ووطنى هي روما بمقدار ما أنا أنطونينوس، أما اعتبارى إنساناً، فمدينتي ووطنى هو العالم"^(٢٦١).

ولكن هل كان الرواقيون يرمون بذلك إلى إقامة قوة سياسية، ذات كيان مادي؟

يقول تسلر "لقد حلت النزعة الكونية محل السياسة عندهم"^(٢٦٢). ومعنى هذا كما يقول برهيه: "أن هذه النزعة الكونية أو العالمية الرواقية لم تكن تحمل في الأصل أى معنى سياسى، ذلك أن المدن البشرية تتضمن فروقاً وعدم مساواة بين الرجال، وأما المدينة الإلهية التي هي العالم، فهي على العكس من ذلك

(259) Brehier, Histoire de la Philosophie t. I. P. 330

(٢٦٠) برنز، المثل السياسية الغربية. ص ٩٣ - ٩٤

(٢٦١) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٢١

(262) Zeller, Outlines. P224

تساوى فيها كل الكائنات العاقلة وهذه الجماعة الطبيعية المكونة من الكائنات العاقلة، تقوم فوق الجماعات السياسية، ولم يفكر الرواقيون قط فى إمكان تحقق هذه الجماعة المعنوية فى مدينة أرضية، فلقد كان الرواقيون محافظين، يرون أن من واجبهم قبول النظم التى تواضعت عليها المدن ومن ثم لم يحتجوا مطلقاً ضد الرق، ولكن نزعة الرواقيين العالمية قد قدر لها على طول الزمن أن تمتزج امتزاجاً تاماً بالفكرة الرومانية عن القانون، وكانت مصدر إحياء المشرعين الذين وضعوا القانون الرومانى^(٢٦٣).

لقد دافع مرقص أوريليوس عن "سياسة يكون فيها قانون واحد للجميع" سياسة تعمل على المساواة فى الحقوق، وفى حرية الكلام، وعلى حكومة ملكية تحترم قبل كل شئ حرية الرعية" وكان لهذا المثل الأعلى أثره فى التشريع^(٢٦٤). فبشت الرواقية فى العالم الرومانى مبادئها فى القانون الرومانى، ويظهر أن قواعد التشريع الرومانى إن لم تكن كلها مشتقة من الفلسفة الرواقية، فهى على الأقل ملائمة لروح الأخلاقيات الرواقية، وذلك لأن نصوص القانون الرومانى، هى من صنع كبار المشرعين الرومان فى القرن الثانى الميلادى، وكانوا جميعاً متأثرين بالرواقية^(٢٦٥).

^(٢٦٣) برهيه، من الحكيم القديم ص ٢٧-٢٨، P. 262 Brehier, Chrysippe.

^(٢٦٤) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٢٧

^(٢٦٥) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٣٠-٢٣٧،

Ency. Britannica Vol. 19 P. 448, Vol, 21 P. 432

الباب الثاني
انتقال الأصول الرواقية
إلى الفكر الإسلامي

عرضنا في الباب السابق للرواقية في أصولها اليونانية والرومانية،
وسنتكلم في هذا الباب عن انتقالها للفكر الفلسفي الإسلامي، ولكن
يجدر بنا أن نمهد لذلك بفصل صغير عن انتقال الفلسفة اليونانية عامة
إلى العالم الإسلامي.

الفصل الأول
انتقال الفلسفة اليونانية
للعالم الإسلامي

يكاد الإجماع ينقصد بين مؤرخي الفلسفة على اختلاف جنسياتهم واتجاهاتهم على أن الفلسفة اليونانية، قد أثرت تأثيراً بالغاً في الفكر الإسلامي بشتى ضروبه، بل إن بعض المستشرقين منهم من قد اشتط في القول - مثل سنتلانا - حتى قال إن "العلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان، حتى لا يكاد يفهم آراء الإسلام. ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية، لا مجرد إلمام وهذا لا يحتاج إلى برهان، بل نعول فيه على العيان"^(١)، وقد قرر مثل هذا القول أيضاً إرنست رينان في كتابه: "ابن رشد والرشدية". وهكذا فإننا نرى طائفة من كتاب الغرب - كما يقرر ألفرد جيوم - تذهب إلى أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا خليطاً من آراء القدماء لا تجانس بين مواده المتنوعة، "والى أن الشعوب الناطقة بالضاد، لم تفعل شيئاً أكثر من أنها استولت على الفلسفة اليونانية، التي كانت شائعة بين المسيحيين من أهل سوريا والمثقفين من أهل حران الوثنيين، ثم أضافت إليها بعض عناصر استمدتها من فارس والهند"^(٢).

ولئن نبذنا هذا الزعم المسرف القائل بأن العلوم الإنسانية برمتها قائمة على علوم اليونان فإننا مع ذلك، نقرر حقيقة لا يمكن إنكارها وهي أن الفلسفة الإسلامية بفروعها الأربعة، قد تأثرت، بدرجات متفاوتة، بالفلسفة اليونانية. فبالنسبة لفلسفة الإسلام، نتفق مع رينان على أنهم "قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً كاملاً، ولم يبدعوا فيها على الإطلاق"^(٣)، أما فيما يتعلق بعلم الكلام، فإنه أيضاً قد "شابهته عناصر يونانية، ومزج بالعلوم الفلسفية"، وذلك لأن المتكلمين كانوا في وسط فلسفي وأمام هجمات فلسفية^(٤). وإذا انتقلنا إلى الفريق الثالث من مفكري الإسلام، أعنى الصوفية، فإننا نجد أنه: كما حاول فلاسفة الإسلام أن يدخلوا عقائد اليونان الميتافيزيقية في عقول المسلمين، نرى بعض صوفية الإسلام يلجأون في التصوف إلى بحث ميتا فيزيقي متأثر

(١) سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ٢

(٢) ألفرد جيوم من تراث الإسلام، ج ١. ص ٢٢٣

(٣) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ٢٨

(٤) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ٣٠

بكل ما حوله من فلسفات...^(٥) ونجد أخيراً أن علم أصول الفقه - كما يذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق - قد نفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق، واتصل بهما اتصالاً وثيقاً، بعد أن وضع المتكلمون أيديهم عليه منذ القرن الرابع الهجري^(٦). ويؤكد أستاذنا ذلك حيث يقرر أن تأثير اليونان عامة، ومنطق الرواقيين بصفة خاصة قد امتد إلى علم أصول الفقه، وأن هناك عناصر رواقية في نقد الأصوليين والفقهاء الهدمي لمنطق أرسطو وبذلك مال فريق من الأصوليين إلى الرواقية^(٧).

ولم يكن انتقال العلوم اليونانية القديمة إلى الإسلاميين بواسطة سبيل واحد بعينه، بل تم ذلك عن عدة طرق متباينة، ويقول سنتلانا في هذا الصدد: "إن اتصال العرب إلى معرفة الفلسفة اليونانية لم يكن عن طريق واحد، بل إنه وقع على طرق شتى، منها: مطالعة ما ترجم إلى العربية من مصنفات الفلاسفة، ومنها الكتب الموضوعية باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لأحد هذه المذاهب على عادة تلك الأعصار، ومنها الحكم والمنتخبات المقتبسة من المطولات لا سيما على يدي السريانين، ومنها مطالعة كتب الفنون كالطب والكيمياء والصناعة لالتباس هذه العلوم بالفلسفة سيما منذ القرن الأول للمسيح، فهذه جملة مصادر الفلسفة اليونانية عند العرب..^(٨) وفيما يلي أذكر بتفصيل أكثر قليلاً ما أوجزه سنتلانا في فقرته السابقة، فأقول إنه يمكن حصر وسائل انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي فيما يأتي:

أولاً- السريان: هم الذين نقلوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ونشروها في الشرق وحملوها إلى مدارس الرها ونصيبين وحران وجند يسابور، وكانت سورية هي البلاد المتوسطة حيث التقت أكبر دولتين في هذا العهد: دولة فارس ودولة الروم، وقام النصارى السريان من نبطية وبعقبة بترجمة الكتب اليونانية إلى العربية، بعد أن نقلوا كثيراً من العلم والفلسفة إلى لغتهم، وقد امتد عصر الترجمة للكتب اليونانية الفلسفية على أيدي السريان من القرن الرابع الميلادي إلى

(٥) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١ ص ٢٩

(٦) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٥، ص ٢٤٩

(٧) د. النشار، مناهج البحث. ص ١٠، ١٤

(٨) سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ٥١

القرن الثامن تقريبا، وأول مترجم يذكر باسمه هو بروبوس Probus ومن أشهر مترجمي السريان أيضا سرجيس الرسعني أو (سرجيوس الراسعيني) الذي أحاط بالعلم السكندري كله^(١). وقد واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربي، فترجم يعقوب الرهاوي Jakob Of Edessa (حوالي ٦٤٠ - ٧٠٨ م) كتب اليونان في الإلهيات وقد اشتغل إلى جانب الترجمة بالفلسفة، وله كتاب الدخائر، الذي وضعه بالسريانية، وأشار فيه إلى رأى من يزعم أن الألوان والروائح والعطور والأصوات أجسام وليست أعراضا، ويذكر يعقوب أنه قابل رئيس هذه الضلالة وناقشه وأبطل أدلته^(٢).

ثانيا - الكنائس النصرانية: وقد بذل رجال الكنائس، وبخاصة النسطورية، أكبر الجهد في دراسة علوم اليونان^(٣). فمع انتشار الدين المسيحي، وجدت نزعة من التوفيق بين الثقافة اليونانية والمسيحية، يمثلها بصفة خاصة يحيى النحوى ثم تلميذه اصطفن الاسكندري.

ثالثا - الرها ونصيبين: كانت اللغة اليونانية تدرس في الأديرة بجانب اللغة السريانية، وقد كانت الأخيرة لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية الفارسية وقد أنشئت مدرسة الرها عام ٣٦٣ م في بلاد فارس، فنشرت المعارف اليونانية، ثم أغلقت عام ٤٨٩ م^(٤)، ولكنها افتتحت ثانية في نصيبين، وكلتا المدينتين تقعان فيما بين النهرين، شمالي العراق. أما مصدر انتشار العلوم اليونانية في هذه المنطقة، فيرجع إلى أن فيروس، الذي كان شريكا لماركوس أوريليوس الرواقى في حكم الإمبراطورية الرومانية، قد ذهب إلى الشرق، ليقود الجيش الرومانى بنفسه عام ١٦٢ م، وفي نهاية هذه الحملة استولت روما على النصف الغربى من بلاد ما بين النهرين، وأصبح أمير الرها تابعا لروما وصارت بلدة حران مدينة حرة، تحت الحماية الرومانية^(٥). وقد عرفت فلسفة أفلاطون والرواقية في مدرسة الرها الديصانية، حينما

^(١) دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ص ١٩، ٢٥

^(٢) د. أبو ريدة، النظام. ص ٩ هامش ٣، كذلك د. النشار، نشأة، نشأة الفكر ج ٢ ص ٢٤٦

^(٣) دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٠-٢١

^(٤) نفس المصدر ص ٢١

^(٥) أوليري، علوم اليونان. ص ١٥

حول هرمونيوس بن ديسان تلك الفلسفات من أثينا^(١٤)، وهناك شواهد صريحة بأن هرمونيوس، وهو المؤسس الأول لفرقة الديسانية، قد درس في أثينا حوالى العصر الذى ازدهرت فيه الفلسفة الرواقية ويقول ميتشيل الذى اكتشف بعض وثائق البردى: "إن المقالات التى رد بها على ابن ديسان، تستحق النظر من حيث أنها تبين تأثير أصحاب أفلاطون وتأثير الرواقيين حول مدينة الرها"^(١٥). ويلاحظ هـ. هـ. شيدر فى مقال له عن ابن ديسان الرهاوى فى مآثور الكنيسة اليونانية والسريانية "أن بعض نواحي مذهب ابن ديسان تجعلنا نضعه بين الرواقيين، وينقل فورلانى فى مقال له "عن رواقية ابن ديسان الرهاوى"، عن سرجيوس الرأس عيسى، ملاحظة لسرجيوس، يقرر فيها موافقة ابن ديسان للرواقيين فى تجسيمهم كل شئ حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية، ويذكر فورلانى أن سرجيوس عرف رأى الرواقيين من شراح أرسطو، وأن الحاقه ابن ديسان بهم فيما كانوا يذهبون إليه يدل على أنه كان يعرف رأى الديسانية"^(١٦).

وقد وجدت نصا هاما، لم ينتبه إليه - فيما أعلم - أحد من الباحثين، ويؤكد هذا النص تأثير الديسانية بالرواقية، وهذا النص التقطته من كتاب التنبيه والإشراف لأبى الحسن المسعودى (المتوفى سنة ٣٤٥هـ) فى معرض حديثه عن ملوك الروم، يقول المسعودى: "الثامن عشر: مرقس، ويسمى أوراليوس، قيصر، ملك تسعة عشرة سنة، وفى ملكه، أظهر أبرديسان مقالته، وكان أسقفا للرهاء من بلاد الجزيرة، وإليه تضاف الديسانية من أصحاب الاثنيين..."^(١٧) وواضح فى هذا النص الذى يرجع إلى القرن الرابع الهجرى اقتران برديسان مؤسس الديسانية بالإمبراطور الرواقى المعروف مرقس أوريليوس.

رابعا - حران: يعتبر الأستاذ سويتمان حران المركز الثقافى الأول لانتشار الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى^(١٨)، وكانت حران التى تقع ما بين النهرين

(١٤) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ٢٦

(١٥) بينيس، مذهب الدرة، ص ١٤٤

(١٦) د. أبو ريذة، النظام. ص ٢٢ الهامش

(١٧) المسعودى، التنبيه والإشراف. ص ١١٣

(١٨) Sweetman, Islam...; Vol.I; P. 84 كذلك أحمد أمين، ضحى الإسلام ج ١. ص ٢٦٨

قريبة من الرها، وقد سكن حران كثير من اليونانيين على أثر فتح الإسكندر، وقد نشروا فيها ثقافتهم، وظلت على اتصال وثيق بالفكر اليوناني، فتكون لأهلها دين عرف فيما بعد بدين الصابئة، ومما هو جدير بالذكر، أن هناك نوعين من الصابئة كثيرا ما يخلط بينهما الباحثون: صابئة القرآن، وهم فرقة يهودية مسيحية تنتمي إلى يوحنا المعمدان، نشأت في فجر المسيحية ما بين النهرين، أما الفرقة الأخرى، فهم صابئة حران الناطقين بالسريانية^(١٩)، وهم ما نقصدهم ها هنا. وقد نقل مروان الثاني آخر الخلفاء الأمويين مركز الخلافة إلى هذه المدينة ومن المرجح أن تكون مدرسة الإسكندرية التي انتقلت إلى أنطاكية وبقيت بها حوالي ١٣٠ أو ١٤٠ سنة، قد انتقلت بعد ذلك إلى حران علي يد تلميذين غير معروفين، حيث استمرت الدراسة في حران ٤٠ سنة، ثم ارتحل تلاميذها إلى بغداد سنة ٨٢٧٩ في خلافة المعتضد^(٢٠).

وكان الحرانيون يدرسون الآراء الأفلاطونية والفيثاغورية، "وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقيين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد"^(٢١). ولعل المثل الآتي يكشف عن وجود تشابه بين الرواقية والحرانية في قبولهما فكرة الرجعة الأبدية، فلقد زعم الحرانيون "أن طبيعة الكل تحدث في كل إقليم من الأقاليم المسكونة، على رأس كل سنة وأربعمائة وخمس وعشرين سنة، زوجين من كل نوع من أجناس الحيوانات، ذكرا وأنثى، من الإنسان وغيره، فيبقى ذلك النوع تلك المدة، ثم إذا انقضى (الدور) بتمامه انقطعت الأنواع: نسلها وتوالدها، فيبتدئ (دور) آخر، ويحدث قرن آخر من الإنسان والحيوان والنبات..... وهكذا أبد الدهر"، ثم يرجع الشهرستاني مذاهب التناسخين والحلوليين إلى فكرة الحرانية السابقة، فيقول: "وإنما نشأ أصل التناسخ والحلول من هؤلاء القوم، فإن التناسخ هو: أن تتكرر "الأكوار والأدوار"، إلى ما لا نهاية له، ويحدث في كل "دور" مثل ما حدث في الأول"^(٢٢).

(١٩) يوحنا قمير، الفلسفة العربية. ص ٢٠، ص ١١٢

(٢٠) ماكس مايرهون في التراث اليوناني. ص ٧١

(٢١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ص ٤٢

(٢٢) الشهرستاني، الملل، ج ٢ ص ٧٨٤ - ٧٨٥

مثال آخر أذكره ربما يكشف عن تشابه آخر بين الرواقية والحرثانية، يقول فخر الدين الرازي: "وأما الحرثانيون فقد أثبتوا خمساً من القدماء، حيان فاعلان: الباري والنفس، وعنوا بالنفس ما يكون مبدءاً للحياة، وهى الأرواح البشرية والسماوية، وواحد منفعل وهو الهيولى، واثنان لا حيان، ولا فاعلان ولا منفعلات، وهما الدهر والقضاء^(٢٣). وقد رأينا أن الرواقيين قد قالوا بهذه الثنائية بين الفاعل والمنفعل، وأن الله والنفس الإنسانية وهى مبدءاً للحياة، كلاهما فى المذهب الرواقى فاعلان، وإن لم تكن النفس الإنسانية عند الرواقية قديمة، كما هو الشأن لدى الحرثانيين، أما رأى الحرثانيين فى الدهر والقضاء، فهو مشابه لتصور الرواقيين لهما، إذ أن الزمان والخلاء من الأمور اللاجسمية، وكل منهما عار عن الكيفيات^(٢٤)، ومن ثم لا يمكن القول عنهما أنهما حيان أو فاعلان أو منفعلان كما قال الحرثانيون.

خامساً - جند يسابور: أسس كسرى أنوشروان، فى فارس بمدينة جند يسابور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية، وكان أساتذة وأطباء المعهد من الهنود واليونان، وقد واصلت المدرسة نشاطها بعد الفتح العربى^(٢٥)، وقد كانت هذه المدرسة الطبية، وأرثت الطب اليونانى، والفلسفة اليونانية فى الشرق^(٢٦) ومن أطباء هذه المدرسة المشهورين جورجيس بن بختيشوع، ويوحنا بن ماسويه الذى تتلمذ عليه حنين بن إسحاق، وقد بدأت مدرسة جنديسابور تفقد أهميتها من عام ٢٤٣ هـ تقريباً^(٢٧).

سادساً - المجوس: كان مذهب المجوس أكثر الأديان الفارسية المختلفة انتشاراً فى بلاد الكلدان، وترجع هذه النحلة إلى أصل مبدى، والمجوس سحرة ومنجمون وعرافون وأطباء، فاستوعبوا العلوم البابلية، وعملوا على نشرها، ويذهب "كيمو" إلى أن المجوس مستندين إلى التنجيم الخاص بما بين النهرين ونظرية الرواقيين فى القضاء والقدر، قد وصلوا إلى نظرية الاحتراق العام الرواقية، وقد جاءت هذه العقيدة المجوسية مكملة لعلم الآخرة، ونهاية العالم عند الإيرانيين، وقد

(٢٣) الرازي، محصل أفكار. ص ٥٦

(٢٤) Rivaud, Histore de la philosophie, tI, P. 372

(٢٥) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ص ٢٤ - ٢٥

(٢٦) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٢ ص ١٢

(٢٧) ماكس مايرهوف، فى تراث اليونان. ص ٥٧

ظهرت هذه العقيدة في عهد السيلسيين، ومن المعروف أن ديوجانس البابلي قد جاء من سيلسيا في القرن الثاني قبل الميلاد، وتولى رئاسة الرواقية بعد كريزيب^(٢٨).

وقد قامت بين المجوس والمسيحيين مناقشات حامية، ولا سيما الأرمن وأهل الشام، حول مسألة الخير والشر، ألهمت أهل الجدل من المسيحيين كتباً في الرد على المجوس، وهي كتب مفقودة الآن، فوجد العرب أنفسهم، لدى فتحهم بلاد فارس، أمام هذا الجو الثقافي الغزير الجوانب^(٢٩).

وهكذا يتضح أن الفلسفة اليونانية كانت منتشرة في بلاد الفرس، وأنها راجت أيام كسرى أنوشروان الذي حفل بها، كما أن الملك سابور بن أردشير، قد أمر بنقل الفلسفة اليونانية من لغتها الأصلية إلى الفارسية^(٣٠). ولا شك أن العرب عندما فتحوا بلاد فارس وجدوا هذه الآثار الفلسفية اليونانية، ولكن يقول ابن خلدون في مقدمته: "ولما فتحت أرض فارس، ووجدوا (أي العرب) فيها كتباً كثيرة، كتب سعد ابن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها ونقلها للمسلمين فكتب إليه عمر، أن اطرحوها في الماء، فإن يكن ما فيها هدى، فقد هدانا الله بأهدى منها، وإن يكن ضللاً، فقد كفانا الله، فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا"^(٣١). فهل ذهبت حقا علوم الفرس كلية في ذلك العصر المبكر علي ما يحكي ابن خلدون، أم أن حكايته تتسم بالمبالغة؟ يعلق الشيخ مصطفى عبد الرازق علي هذا النص لابن خلدون قائلاً: "ومهما يكن من أمر هذه الرواية، فإنها لا تثبت أن آثار الفرس محيت كلها،

غير أنها تدل علي أن ما وصل إلي العرب من مؤلفات الفرس هو دون ما وصل إليهم من مؤلفات اليونان مثلاً"^(٣٢).

سابعاً - الرومان: وكانوا يعيشون بين العرب، وكان العرب يقتبسون منهم ثقافتهم عن طريق الشام، حيث كان محكوماً بالرومان وقت الفتح الإسلامي و سلطنة

(٢٨) أورسيل، الفلسفة في الشرق. ص ٨٥ - ٨٢

(٢٩) جرديه، قنواي، فلسفة الفكر الديني، ج ١ ص ٥٨

(٣٠) سلطان محمد، كتاب الفلسفة العربية والأخلاق، ج ١ القاهرة، مطبعة المعارف ١٣٢٩هـ. ص ٥٢

(٣١) ابن خلدون، المقدمة. ص ٢٢٣

(٣٢) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام. ص ٢٩

الرومان عليه أكبر من سلطتهم علي العراق، لقرب الأخير من أعدائهم الفرس، لقد كان بالشام عرب كثيرون ورومان كثيرون، اختلطوا اختلاطا تاما^(٣٣) ومن المعروف أن الإمبراطورية الرومانية، كانت الميدان الثاني لظهور الفلسفة الرواقية، وبخاصة في جانبها الأخلاقي، وربما كان هذا يفسر ما ذهب إليه سنتلانا من أن الأخلاق الرواقية كانت سائدة في الشام ومصر^(٣٤).

ويذكر ابن تيمية أن الكتب الرومية قد عربت في حدود المائة الثانية الهجرية^(٣٥). ويروي ابن خلدون عن أبي جعفر المنصور أنه بعث إلي ملك الروم، أن يبث إليه الأخير بكتب التعاليم، "فبعث إليه بكتاب اقليدس وبعض كتب الطبيعيات فقرأها المسامون وأطلعوا علي ما فيهما، وازدادوا حرصا علي الظفر بما بقي منهما وجاء المأمون بعد ذلك، وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله، فانبعث لهذه العلوم حرصا، وأوفد الرسل علي ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك فأوعي منه واستوعب وعكف عليهما النظار من أهل الإسلام، وحدثوا في فنونها وانتهت إلي الغاية أنظارهم فيها وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول، واختصوه بالرد والقبول^(٣٦) ونلاحظ علي كلام ابن خلدون هذا أنه يبين أن في عهد المنصور قد نقلت إلي الإسلاميين كتب في الطبيعيات، كما استطاع الإسلاميون بواسطة الكتب التي نقلت في عهد المأمون، أن يخالفوا أرسطو ويعارضوه، ومن ثم لم تكن الكتب اليونانية التي دخلت إلي العالم الإسلامي عن طريق الرومان، أقول لم تكن كتباً أرسطية فقط بل منها كتب معارضة لأرسطو أيضا.

ويذهب الأستاذ أ. ج. أربري إلي أنه منذ اللحظة التي ولي فيها معاوية الشام، وهو يفكر بعقلية الحاكم المستنير في الإفادة من علوم اليونان، ومن قبل رغب الرومان أنفسهم في اكتساب علوم اليونان بعد أن فتحوا بلادهم، فأراد معاوية أن ينقل بدوره عن الرومان، كما نقل هؤلاء عن اليونان من قبل، وقد نجحت الدولة

(٣٣) أحمد أمين، ضحي الإسلام، ج ١. ص ٢٣٩

(٣٤) سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ٩٤

(٣٥) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٢٥

(٣٦) ابن خلدون، المقدمة. ص ٢٣٣

الأموية في أن تنقل من الآثار العلمية الرومية الشيء الكثير^(٣٧) إلا أن أريري لم يقدم لنا مثالا لما نقله معاوية بالفعل عن الرومان.

وإن صح القول بأن الاهتمام بعلوم اليونان كان في بداية العصر الأموي كان من الخطأ أن يصر دي بور علي أنه "لم يشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلي اللسان العربي إلا في عهد المنصور" حقا إن دي بور لا ينكر دور خالد بن يزيد (المتوفي عام ٨٥ م) في الترجمة، ولكنه يقصر عليه ترجمة كتب في الكيمياء فقط، فقال عن هذا الأمير الأموي "إنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلي العربي"^(٣٨).

و الواقع أن خالدا لم يكن مهتما بالكيمياء فحسب، يقول الجاحظ: "وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيبا شاعرا، وجيه الرأي، أريبا، كثير الأدب حكيما وكان أول من أعطي التراجمة والفلسفة وقرب أهل الحكمة ورؤساء أهل كل صناعة، وترجم كتب النجوم والطب والكيمياء والحروب والآداب والآلات والصناعات...."^(٣٩)، أما السيوطي فإنه يقول: "والمشهور أن أول من عرب كتب اليونان خالد ابن يزيد بن معاوية"^(٤٠).

وبين الصدر الشيرازي أن متفلسفة الإسلام^(٤١) في العصر الأموي قد طالعوا كتب اليونان ، فيقول: "وقع بين أيديهم (أي المتفلسفة) مما نقله جماعة في عهد بني أمية من كتبهم كتب أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة"^(٤٢). ويكمل السيوطي تاريخ دخول العلوم القديمة إلي المفكرين الإسلاميين في القول الآتي "فالحاصل من هذا كله أن علوم الأوائل دخلت إلي المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم، ولم تشتهر بينهم، لما كان السلف يمنعون من الخوض

^(٣٧) أريري، تراث فارس. ص ٢٢

^(٣٨) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ص ٣٥

^(٣٩) الجاحظ، رسائل نشرها السندوبي. ص ٩٣

^(٤٠) السيوطي، صون المنطق والكلام. ص ٩

^(٤١) لعله يقصد متفلسفة المسيحية الذين عاشوا في العالم الإسلامي، لأن أول من تفلسف من المسلمين

كان الكندي في عهد الخليفة العباسي المأمون .

^(٤٢) الشيرازي، الأسفار الأربعة. ج ١ ص ١٢

فيها، ثم اشتهرت في زمن البرمكي، ثم قوي انتشارها في زمن المأمون"، أما أول من أدخل الفلسفة إلى الأندلس فكان أمير الأندلس عبد الرحمن بن الحكم المتوفي عام ٢٣٩هـ^(٤٣).

وصفة القول أنه من المرجح أن تكون حركة ترجمة الكتب اليونانية إلى العربية قد بدأت في القرن الأول الهجري^(٤٤). ونشطت هذه الحركة وازدهرت في عصر العباسيين وبخاصة في عصر المأمون. فقد أتم المأمون ما بدأ به جده المنصور، فأقبل علي طلب العلم في مواضعه وداخل ملوك الروم - كما ذكرت - وأتحفهم بالهدايا وسألهم أن يمدوه بكتب الفلاسفة، "فبعثوا إليه بما حضروهم من كتب أفلاطون وأرسطاطليس وأبقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس وغيرهم من الفلاسفة، فاستخار لهم مهرة الترجمة وكلفهم أحكام ترجمتها"^(٤٥)، فوفد عليه العلماء والفلاسفة من كل قطر، وأصبحت بغداد في عهده كعبة طلاب العلم وناشريه، وورثت العاصمة العباسية مدينة أنطاكية بعد أن ورثت هذه المدينة الإسكندرية، وانتقل إليهما أهل حران والرها وجند يسابور للعمل في دار الحكمة^(٤٦)، وهي المدرسة التي أنشأها المأمون عام ٢١٥هـ، للترجمة في بغداد، ووضع علي رأسها يوحنا ابن ماسويه، وكان حينئذ الشاب أنشط من فيها من المترجمين، وبعد ٢٥ سنة تقريباً، جدد الخليفة المتوكل هذه المدرسة، وجعل حينئذ رئيساً لها^(٤٧).

المترجمون أو النقلة:

أعتقد أنه ينبغي أن أعرض في إيجاز لبعض المترجمين، ممن نقلوا إلى اللغة العربية الكثير من علوم اليونان، وكتبوا مؤلفات عربية لهم تعتمد علي مصادر يونانية، ويرجع إليهم الفضل في انتقال الفلسفة اليونانية إلى المفكرين الإسلاميين ولكن قبل هذا العرض لابد أن أذكر طرق هؤلاء المترجمين في الترجمة، لقد كان "للتراجمة في النقل طريقان يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما،

^(٤٣) السيوطي، صون ص ١٢

^(٤٤) د. النشار، نشأة الفكر ج ١ ص ٦٧، مناهج البحث ص ٥، فيدون ص ٦٤

^(٤٥) صاعد، طبقات الأمم. ص ٦٥

^(٤٦) ماسينيون، نظرات. ص ٨٥ - ٨٦

^(٤٧) ماكس مايرهوف، في التراث اليوناني. ص ٥٨

وهو أن ينظر إلي كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعني،
فبينها، وينتقل إلي الكلمة الأخرى، كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه ...
الطريق الثاني في التعريب طريق حنين بن اسحق والجوهري وغيرهما، وهو أن
يأتي إلي الجملة، فيحصل معناها في ذهنه، ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة
تألفها، سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها، وهذه الطريقة أجود ...^(٤٨). وأذكر من
المترجمين ما يأتي:

١- حنين بن اسحق: كان يتقن اللغة العربية و اليونانية، وقد نزل ميدان
الترجمة قبل السابعة عشر من عمره، و صنف المسائل المنسوبة إليه في الطب وفسر
كتب أفلاطون وأرسطو^(٤٩). و يذكر صاحب الفهرست من بين الكتب التي ألفها
حنين سوى ما نقل من كتب القدماء، كتاب "مذاهب اليونانيين"^(٥٠)، و لاشك أن
لهذا الكتاب، الذي فقد و لم يصلنا، أهمية كبيرة في تقديم صورة عن مذاهب
اليونانيين القدماء لمفكري الإسلام و قد اعتمد بعض المؤرخين الإسلاميين مثل
صاعد بن أحمد صاحب كتاب طبقات الأمم، والقفطي في كتابه أخبار الحكماء،
علي حنين بن اسحق و الفارابي في عرض المدارس الفلسفة اليونانية المختلفة^(٥١)،
بما فيها الفلسفة الرواقية كما سنري بعد قليل، أما الآن فإن ما أريد أن أقرره فحسب
أن حنين، قد عرض للمدارس الفلسفية اليونانية المختلفة في كتاب ليس تحت أيدينا
في الوقت الحاضر، ومن المرجح أن يكون هو الكتاب الذي أشار إليه ابن النديم،
أو كتاب آخر لم أتمكن من الإطلاع عليه، عنوانه "نوادير الفلاسفة و الحكماء و آداب
المعلمين القدماء" و للأسف لم ينشر هذا الكتاب الهام بعد، و توجد منه مخطوطة في
مكتبة الاسكوريال (أسبانيا برقم ٧٥٦)، و ترجم هذا الكتاب قديما إلي الأسبانية
والحبشية و العبرية، و ينسب ابن أبي أصيبعة (عيون ج ١ ص ٢٠١) إلي ابنه اسحق

^(٤٨) السيوطي، صون. ص ٩ - ١٠ كذلك الصفدي، الغيث المجسم في شرح لامية العجم، ج ١ ص ٤٦

^(٤٩) البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص ١٦

^(٥٠) ابن النديم، الفهرست ص ٤١٠

^(٥١) صاعد، طبقات الأمم ص ٤٠، القفطي، أخبار الحكماء. ص ٢٠

كتاب بعنوان "آداب الفلاسفة و نوادرهم" ويرى اشتينشيدر أنه مجرد تكرار لاسم كتاب أبيه حنين وأنه ليس لاسحق كتاب بهذا الاسم^(٥٢).

٢- اسحق بن حنين: كان من ندماء المكتفي بالله، وله تصانيف كثيرة، وكان الغالب عليه علم الأحكام والطب^(٥٣). ويذكر القفطي كتاب تاريخ^(٥٤). اسحق ويعتمد عليه في بعض مواطن من كتابه، فيقول القفطي "يقول ابن حنين في تاريخه....^(٥٥)، ونحن لا نعرف شيئاً عن هذا الكتاب اللهم إلا عنوانه وهو بلا شك - كما يقول الدكتور جدعان - كان تاريخاً لحكماء وأطباء اليونان^(٥٦).

٣- ثابت بن قرة الصابي الحرائي: عاش ما بين حوالي سنة ٢١٩ هـ إلى سنة ٢٨٨ هـ، وكان من أشهر العلماء الصابئة قبل انتقال مدرسة حران إلى بغداد وبعد المدرسة أقام في بغداد نشاطاً هائلاً في الترجمة، وكان من المقربين للخليفة المعتضد^(٥٧) وقد كان "لثابت بن قرة كتاب جمع فيه ما ذكره جالينوس في سائر كتبه"^(٥٨)، وقد جمع جالينوس في كتبه بين شتى الفلسفات اليونانية كما نعلم.

٤- عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي: ترجع أهمية هذا الرجل عندنا، إلى أنه مترجم كتاب الربوبية أو اثولوجيا ارسطوطاليس، وهو من المصادر المهمة لانتقال الفكر الرواقي إلى الإسلام، كما سرى فيما بعد و ترجم عبد المسيح أيضاً كتاب الاغاليط لأرسطو، كما ترجم شرح يحيى النحوي على كتاب السماع الطبيعي لأرسطو^(٥٩).

٥- قسطا بن لوقا البعلبكي: ولد تقريباً في الخمس الأول من القرن الهجري الثالث، وتوفي عام ٣٠٠ هـ، تنقل في أرجاء الإمبراطورية البيزنطية وعاد إلى سوريا،

^(٥٦) د . بدوي، مقدمة الحكمة الخالدة لابن مسكويه ص ٤١، وكذلك مقدمة مختار الحكم لابن فاتك

^(٥٧) البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام. ص ١٨

^(٥٨) القفطي، تاريخ الحكماء ص ٢٦٣

^(٥٩) نفس المصدر ص ٩٢

^(٥٦) Jadaanc, l'influence, P. 53

^(٥٧) ماكس مايرهوف، التراث اليوناني. ص ٧٢

^(٥٨) المسعودي، التنبيه والإشراف. ص ٦٣

^(٥٩) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٦ - ٣٧

حيث نشأته الأولى، حاملا معه الكثير من المؤلفات اليونانية وقد أتقن قسطا اللغات العربية والسريانية واليونانية، وقد استدعي إلى العراق للترجمة من اليونانية إلى العربية فنقل معه إلى بغداد عددا وفيرا من المخطوطات اليونانية التي قام بتعريبها^(١٠)، ومن بين المؤلفات اليونانية التي ترجمها ابن لوقا للعربية، كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس سأحدث عن هذا الكتاب فيما بعد بالتفصيل وسيتبين عندئذ أن قسطا بن لوقا كان من أهم الشخصيات التي أسهمت في انتقال الفلسفة الرواقية إلى العالم الإسلامية و ثمة سبب آخر يجعلني أعطي لقسطا هذه الأهمية، وهو أن له كتابين يذكرهما ابن النديم والقفطي: أحدهما كتاب "نوادير اليونانيين" وقد نقله قسطا إلى العربية، أما الآخر فهو كتاب شرح مذاهب اليونانيين^(١١) ولكن للأسف فقد هذان الكتابان اللذان كان لابد لهما قيمة كبيرة في عرض المذاهب الفلسفية اليونانية، ومن بينها المذهب الرواقي. أما السبب الثالث لأهمية قسطا بن لوقا عندنا هو أنه تمكن خلال كثرة انتقالاته ووفرة اطلاعاته على المؤلفات اليونانية من معرفة آراء أفلاطون وأرسطو وكريزيب وجالينوس وغيرهم في طبيعة النفس، وأسفرت معرفة قسطا بهذه الآراء عن كتابته رسالة في "الفرق بين النفس والروح"، وقد نشرها الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة المشرق ببيروت عام ١٩١١، وسأعود إلى هذه الرسالة القصيرة عندما أعرض لتأثير فريق من الإسلاميين بفكرة الرواقية عن الروح، وسنجد أن هذه الرسالة قد أثرت تأثيرا بالغاً فيهم وقد ذكر رسالة الفرق بين النفس والروح كثير من مؤرخي السير والتراجم الإسلاميين ومنهم: ابن جلدج في طبقات الأطباء والحكماء ص ٢٦ وابن النديم في الفهرست ص ١، والقفطي في أخبار العلماء ص ١٧٣ وابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء وغيرهم.

وهكذا نجد أنه كان لهؤلاء المترجمين أكبر دور في انتقال الفلسفة اليونانية بما فيها الفلسفة الرواقية إلى مفكري الإسلام على اختلاف اتجاهاتهم، على أنه ينبغي أن نقول مع كراي فو: "إن الترجمة، لم تكن الوسيلة الوحيدة في نقل

(١٠) د. بدوي، في النفس، المقدمة. ص ٣١ - ٣٦

(١١) ابن النديم، الفهرست ص ٤١٠، القفطي، تاريخ الحكماء ص ٢٦٣

التعليم اليوناني إلى العالم الإسلام^(١٣). وقد عرضت فيما سبق لطرق الانتقال المختلفة.

الفلسفة اليونانية والروح الإسلامية:

دخلت إذن الفلسفة في العالم الإسلامي، وهي كما يذهب أستاذنا تعبر عن حضارة تختلف عن جوهر حضارة الإسلام، ولكنه استعار بعض مذاهبها التي لا تعبر عن حضارة اليونان والتي تكون موافقة لحضارته، وسنرى كيف أخذ من الرواقية و هي تبتعد أشد الابتعاد عن الفكر اليوناني الحقيقي الممثل للأمة اليونانية^(١٤)، ويقرر الدكتور بدوي كذلك أن الروح الإسلامية تأخذ العناصر الشرقية الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة والتي امتزجت بها، فكان الحضارة الإسلامية إذن لم تأخذ شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقية، وإنما استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية^(١٥). والرواقية أقل اصطباغاً بالروح اليونانية من أية مدرسة أخرى من مدارس الفلسفة متى تناولناها بالبحث حتى الآن^(١٦). وذلك لأن معظم مؤسسي الرواقية سوريين، فلا نستطيع أن نعتبر الرواقية من ثمار الفكر اليوناني وحده، بل هي ثمرة التداخل بين الغرب والشرق الذي نشأ في أعقاب فتوحات الاسكندر الأكبر.

من أجل ذلك اعتقد أن الفكر الفلسفي الإسلامي قد تعاطف مع الرواقية، وقد استهوته تعاليمها، وقد ساعد على ذلك أن الرواقية فلسفة دينية تهدف إلى تثبيت الإيمان في نفوس البشر، وقد رأينا أن اللاهوت عند الرواقيين يقوم على أساس مشاعر دينية راسخة كما أن الرواقية فلسفة أخلاقية بالدرجة الأولى تسعى إلى تخليص الإنسان من الشقاء، وتقدم طريق السعادة إليه، هكذا تتفق الفلسفة الدينية الرواقية مع الإسلام في الاهتمام بمسألة خلاص الإنسان مما يحيط به من شرور وآثام^(١٧).

^(١٣) كراي فو، الغزالي، ص ١٢٢

^(١٤) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١ ص ٣٩

^(١٥) د. بدوي، التراث اليوناني، المقدمة ص ٥

^(١٦) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٤٠٠

^(١٧) Jadaane , l'influence , p. 53

الفصل الثالث
المصادر التي استمد منها
الإسلاميون الرواقية

عرفنا مما سبق أهم السبل التي انتقلت عن طريقها فلسفة اليونان إلى مفكري الإسلام، كما تبين لنا في إشارة عرضية موجزة، أن الرواقية من بين الفلسفات اليونانية المختلفة التي انتقلت إلى العالم الإسلامي، وأرجو أن أتمكن الآن من إلقاء المزيد من الضوء على مسألة طرق انتقال الفلسفة الرواقية إلى المفكرين الإسلاميين، ولكن يجدر بي قبل أن أخوض في هذا الموضوع، أن أشير إلى جهود الباحثين في هذا الصدد إذ أن هذه المسألة قد تناولها عدد من كبار الباحثين اذكر منهم ما يأتي :

١- الأستاذ سنتلانا : الذي ذهب في مخطوطة "تاريخ المذاهب الفلسفية" إلى أن العرب في الغالب لم يطالعوا كتب أهل الرواق وإنما اقتبسوا كلامهم من أقوال متفرقة وجدوها في كتب جالينوس وكتب الاسكندر الافروديسي المفسر الشهير لكتب أرسطو، وهو شديد المناقضة لهم، ومن كتب فرقة الأطباء المعروفة بالروحانيين الذين قد تمسكوا بمذهب الرواقية^(١٧) ويقرر سنتلانا في مكان آخر أن مذاهب أهل الرواق لاسيما أقوالهم في الأخلاق، كانت مشهورة في الشام ومصر منذ القرن الأول للمسيح، ويرجع ذلك إلى اختلاط العرب بالمسيحيين وبالروم والصابئة والمصريين بعد الفتوحات الإسلامية، وقد تركت هذه العناصر الرواقية أثرا متفرقة في كلام الحكماء و حكم الصوفية الإسلاميين، إلا أن سنتلانا يقول عن هذه الآثار إنه "لا يمكن حصرها و تعيين مصدرها مادنا لا نعلم كيف اتصل بها العرب أو على أي طريق بلغتهم فلم يثبت والحالة هذه من معرفتهم بمذهب الرواقيين، إلا أن وجود كتاب اشتهر باسم لغز قابس"^(١٨).

و لا شك أن سنتلانا بإشارته المختصرة هذه - قد وجه الأنظار إلى مصادر مهمة لانتقال الرواقية إلى العالم الإسلامي، إلا أنه جانبه الصواب، عندما قصر معرفة العرب بالرواقية على كتاب لغز قابس ولم ينتبه إلى أنه بجانب هذا الكتاب، هناك كتب أخرى قد نقلت إلى العربية لها من الأهمية في تعريف الإسلاميين بمذاهب الرواقية، نفس أهمية لغز قابس، بل تفوق عليه أيضا، على نحو ما سنرى فيما بعد.

^(١٧) سنتلانا ، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية ص ١٩

^(١٨) نفس المخطوط . ص ٩٤

٢- الدكتور عثمان أمين: في فصل "الرواقية والإسلام" في كتاب الفلسفة الرواقية، وكذلك في مقالة بعنوان "الرواقية والإسلام" بمجلة المشرق، يناير ١٩٤٥ ذهب الأستاذ الدكتور عثمان أمين، إلى أن مفكري الإسلام قد وقفوا على القليل من مذاهب الفلسفة الرواقية أو تأثروا بتلك الفلسفة أحيانا من حيث لا يشعرون، ولكن تلك المعرفة لم تكن بطريقة مباشرة، والأغلب أنهم عرفوا ما عرفوه عن طريق ما يأتي:

أولا: النقل لما كتبه شراح أرسطو، ولا سيما الاسكندر الافروديسي ويحيى النحوي .

ثانيا: عن طريق نقل كتب أطباء اليونان، وخصوصا كتب جالينوس وفرقة الروحانيين .

ثالثا: بواسطة كتب مختلفة رواقية في نزعتهما، وقد نقلت إلى العربية مثل كتاب لغز قابس^(٦٩).

ولكن الدكتور عثمان أمين في مقال له بعد ذلك، نشره باللغة الفرنسية في مجلة كلية آداب القاهرة في ديسمبر سنة ١٩٥٥، ثم نشره أيضا في المجلة التومية Le Revue Thomiste في عام ١٩٥٩، وعنوان هذا المقال "الرواقية والفكر الاسلامي" تبين للدكتور أمين في هذا المقال "أن اثر الرواقيين على مفكري الإسلام، لا سيما فيما يخص المشاكل الأخلاقية واللاهوتية يعادل ما كان للمشائين والأفلاطونيين، إن لم يزد"^(٧٠) ثم يعرض الدكتور عثمان أمين بعد ذلك لمصادر معرفة الإسلاميين بالرواقية، وهي خمسة مصادر، الثلاثة الأولى، هي بعينها المصادر التي ذكرها في كتاب الفلسفة الرواقية، أما المصدر الرابع فهو عن طريق عدة مؤلفات أخلاقية مثل رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان وكتاب "تهذيب الأخلاق" لأبي علي مسكويه وأخيرا المصدر الخامس وهو رسالة منسوبة إلى هرمس بعنوان معاتبه النفس^(٧١) وقبل أن يختم الدكتور أمين مقاله، يوافق على ما قاله

(٦٩) د. أمين الفلسفة الرواقية ص ٢٩٤ - ٢٩٥

(70) Dr. o. Amine , Le stoicisme et la pensec islameque , p. 13

(71) ibid, pp. 18 - 19

سنتلانا من أن "مذاهب أهل الرواق، ولاسيما أقوالهم في الأخلاق، كانت مشهورة في الشام ومصر منذ القرن الأول للمسيح^(٧٢).

و يهاجم الدكتور جدعان ما قاله الدكتور عثمان أمين فيقول "أنه من الغريب أن يؤكد الدكتور عثمان أمين، أن الأفكار الرواقية، وصلت إلى العالم الإسلامي منذ القرن الأول للهجرة، وأن يقصر في نفس الحين، المصادر على شراح أرسطو وكتب الأطباء اليونانيين، ورسائل الكندي وابن مسكويه الأخلاقية ... وذلك لأننا لا نعرف أي كتاب يوناني قد ترجم إلى العربية في القرن الأول للهجرة"^(٧٣) ولكن القول بأن الكتب اليونانية لم تنقل إلى العربية في القرن الأول، هو قول مردود، كما ذكرت فيما سبق. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أي غرابة تلك فيما ذهب إليه الدكتور عثمان أمين؟ إنه لم يقصر مصادر معرفة الإسلاميين على تلك التي يزعم الدكتور جدعان أنه قصرها عليها، بل أن الدكتور عثمان أمين يعلن بصراحة ما قاله كراي فو من أن "الترجمة لم تكن الوسيلة الوحيدة في نقل التعليم اليوناني إلى العالم الإسلامي"^(٧٤) وبناء على ذلك يضيف الدكتور عثمان أمين إلى المصادر الثلاثة الأولى، المصدر المهم الذي ذكره سنتلانا، وهو الاحتكاك بين المسلمين وبين كل من المسيحيين والروم والصابئين وأهل سائر الملل^(٧٥) وهكذا تتلاشى الغرابة التي ظهرت للدكتور جدعان في نقده للدكتور عثمان أمين .

ولكن يبقى للدكتور جدعان نقد، أراه جديرا بالاعتبار، يوجهه إلى الدكتور أمين وفحواه أن الدكتور عثمان أمين قد اعتبر رسائل (ابن) مسكويه والكندي الأخلاقية ورسالة قسطا بن لوقا في الفرق بين النفس والروح وغير هذه الرسائل، مصادر وطرقا لانتقال الرواقية إلى الإسلام بينما ارتأى الدكتور جدعان أن هذه المؤلفات التي اكتفى الدكتور عثمان أمين بذكر عناوينها، دون تبيان ما فيها من عناصر رواقية هي مؤلفات تحتوي تأثيرات يونانية كثيرة علينا أن نتعرف على المصادر التي استمد منها أصحابها هذه العناصر الفلسفية التي تظهر في مؤلفاتهم، إذ أنه من

(72) Ibid , p. 33

(73) Jadaanc, l'Influence , p. 48

(74) Amine , Le stoicisme , p. 33

(٧٥) د. أمين ، الفلسفة الرواقية . ص ٢٩٥

غير المنطقي أن نعد الرسائل الذاتية التي كتبها الفلاسفة الإسلاميون طرقاً أضيلاً لنقل الرواقية^(٧٦).

٣- أستاذنا الدكتور على النشار الذي يلخص سبل انتقال الرواقية إلى العالم الإسلامي فيما يلي :
أولاً: من المرجح أن يكون بعض الكتب الرواقية قد نقلت في العصر الأموي .

ثانياً: عن طريق الاحتكاك العلمي والاتصال بالقسس في الأديرة والكنائس و للرواقية أثر كبير على هذه المدارس.

ثالثاً: عن طريق صابئة حران، وهي فرقة أفلاطونية، ودخل فيها أيضاً عناصر رواقية، كما أن الكتابات الهرمسية تحوي عدداً كبيراً من الآراء الرواقية.

رابعاً: عن طريق المتأخرين من شراح الاورجانون اليونان، وقد نقلت هذه الشروح إلى العالم الإسلامي، وفيها عناصر رواقية كثيرة وأهم الشراح اليونان الاسكندر الافروديسي وجالينوس اللذين هاجما الرواقية.

خامساً: كانت الكنائس الديصانية موطناً للآراء الرواقية وقد أثرت في النزعة الاسمية لدى هشام بن الحكم والنظام المعتزلي^(٧٧).

وقد قرر أستاذنا هذه المصادر في الطبعة الثانية لكتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام في عام ١٩٦٧ ولكنه في الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧، ذكر من هذه المصادر ثلاثة فقط هي المصدر الأول والثاني والرابع^(٧٨). وكذلك ذكر هذه المصادر الثلاثة فقط في الطبعة الثانية عام ١٩٦٢ في كتاب نشأة الفكر^(٧٩). وقد اطلع الدكتور جدعان على هذين الكتابين في الطبعتين المذكورتين: مناهج البحث عام ١٩٤٧ ونشأة الفكر عام ١٩٦٢، ثم أورد آراء أستاذنا في مصادر انتقال الرواقية الثلاثة، وقد أدى به عدم اطلاعه على الطبعة الثانية لكتاب مناهج البحث عام ١٩٦٧ والطبعة الثالثة لنشأة الفكر في عام ١٩٦٥، أقول أدى به ذلك إلى أن يعلق - بغير حق - على آراء أستاذنا بقوله أنه من الواضح أن الدكتور النشار ليس مقتنعاً بشرعية أحكامه، إذ

(٧٦) Jadaane , L'In fluenc , p. 50

(٧٧) د. النشار، مناهج البحث، ط ٢، ١٩٦٧، ص ١٠ - ١١

(٧٨) نفس المصدر، ط ١، ١٩٤٧، ص ١١ - ١٢

(٧٩) د. النشار الفكر، ط ٢، ١٩٦٢، ج ١، ص ١٩

هو لا يرجع إلى أي نص محدد، وكما أن آراء سنتلانا في هذا الصدد غير كافية فإن آراء الدكتور النشار لا تجيب إجابة حاسمة عن مسألة انتقال الرواقية، وتظل على مستوى الاحتمال^(٨٠).

وقد كان في إمكان الدكتور جدعان أن يحترس من الوقوع في هذا الخطأ لو أنه قرأ الطبعة الثالثة من كتاب نشأة الفكر، والتي نشرت عام ١٩٦٥، أي قبل كتابته لهذه السطور بثلاث سنوات تقريباً فلقد ذهب أستاذنا في هذه الطبعة الثالثة إلى أن كتاب الآراء الطبيعية للفلاسفة الذي وضعه فلوطرخس، ونقل إلى العربية "كان مصدر المسلمين الهام في معرفة الرواقية" ثم يعطي صورة ما وصل للمسلمين من آراء الرواقية مستمدة من هذا الكتاب^(٨١). وهكذا فإن أستاذنا قد رجع بالفعل إلى نص محدد هو كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس ذلك الكتاب الذي اعتبره الدكتور جدعان نفسه أنه قد لعب دوراً أساسياً في نقل الرواقية إلى العالم الإسلامي وأنه مصدر رئيسي لهذا الانتقال، ثم يشير إلى تأثيره في الدوائر الإسلامية المختلفة^(٨٢).

٤- الدكتور فهمي جدعان : أشرت فيما سبق إلى أهم تعليقات الدكتور جدعان على من سبقه من الباحثين في دراسة موضوع انتقال الرواقية للإسلام وهو بصفة عامة، يرى أنه "لم يستطع أحد منهم حتى الآن أن يثبت إثباتاً قاطعاً كيف أمكن للمسلمين معرفة الأفكار الرواقية، وعن أي طريق وسبيل كانت تلك المعرفة؟ و اعتبر جهود الباحثين ليست سوى إشارات سريعة تعوزها في بعض الأحيان الدقة، وأن ما ذكره من مصادر انتقال هي مجرد فروض انتقال لا تتفق دائماً مع الواقع، من أجل ذلك اتجه الدكتور جدعان، إلى البحث عن أساس أكثر متانة فيما يعتقد ليستند عليه في القول بأن الرواقية قد انتقلت إلى المسلمين^(٨٣)، على أي حال فإن الطرق الرئيسية التي جاءت منها الأفكار الرواقية إلى العرب فيما يقول الدكتور جدعان هي :

(80) Jadaane , L'In fluence , p.46

(81) د. النشار، نشأة الفكر، ط ٣، ١٩٦٥، ج ١، ص ١٥٢ وما بعدها

(82) Jadaane , L'In fluence , pp. 54-56 .

(83) Ibid , p. 44

"أولاً، في الطبيعة: الآراء الطبيعية لفلو طرخس، وأثولوجيا أرسطوطاليس ومؤلفات جالينوس الطبية والطبيعية ومؤلفات الاسكندر الافروديسي الطبيعية بصفة خاصة.

ثانياً، في المنطق: شراح الاورجان وبخاصة الاسكندر الافروديسي، وسمبليقيوس وفورفوريوس والرسائل المنطقية للإسكندر وجالينوس .

ثالثاً، في الأخلاق: كتاب إبيكتيتوس Le Manael بصفة رئيسية وعلى وجه الدقة، ثم رسائل جالينوس والاسكندر الافروديسي الأخلاقية.

رابعاً، أما فيما يختص بفروع الفلسفة المختلفة وبتراجم الرواقين، فإن مصدرها كتاب التراجم لديوجانس اللايرسي les vies ومؤلفات يونانية أخرى لم تصلنا مثل كتاب أخبار الفلاسفة المنسوب إلى فورفوريوس والذي يقول عنه القفطي: "لقد وجدت هذا الكتاب بالسريانية"^(٨٤)، والذي يستمد ابن أبي أصيبعة منه مراراً فقرات كثيرة"^(٨٥).

وأنني شخصياً، لا أتفق مع الدكتور جدعان في التقليل من شأن جهود الباحثين السابقة في مسألة سبل انتقال الرواقية إلى المسلمين، بل اعتبرها دعامة أساسية تقوم عليها أي دراسة للرواقية في الإسلام، بما في ذلك دراسة الدكتور جدعان نفسه، فإن معظم الدراسات المصادر الحقيقية في نظره، قد أشار إليها الباحثون الذين ينقدهم، وقد رأينا أنهم ذكروا مؤلفات جالينوس والاسكندر الافروديسي وغيرهما من شراح الاورجانون، أما كتاب الآراء الطبيعية لفلو طرخس فلم يكن للدكتور جدعان فضل السبق في الإشارة إلى أهميته كمصدر للرواقية في العالم الإسلامي، ولئن خيل إليه ذلك فعذره أنه لم يطلع على الطبعة الثالثة من كتاب نشأة الفكر لأستاذنا، كما ذكرت منذ قليل.

كما أن الدكتور جدعان الذي يتهم من سبقه من الباحثين بأن جهودهم تعوزها الدقة، وأنها مجرد فروض محتملة وأنه يرمي إلى إمالة اللثام عن مصادر أكثر رسوخاً قد اعتمد هو نفسه على مصادر، لا تخرج عن كونها مجرد فروض لم يثبت صحتها وهي ما زالت احتمالات قد لا تصدق، وأعني بهذه المصادر كتاب

(٨٤) القفطي، تاريخ، ص ٢٥٧

(٨٥) Jadaane , L'In fluence , P. 53.

le Manael d'Epiciete وكتاب Les Vies de Diogène Laerce حقا أنه يذكر كما سنرى فيما بعد - أن عدة فقرات كتبها المفكرون الإسلاميون تشبه إلى حد كبير، بل قد تكون ترجمة تكاد تكون دقيقة لبعض فقرات من هذين الكتابين، ولكن هذا مع ذلك لا ينهض دليلا قاطعا على أن هذين الكتابين قد ترجما إلى العربية ثم استمد منهما الإسلاميون معرفتهم بالرواقية كما يذهب الدكتور جدعان افليس من المحتمل أن يكون أحد من المفكرين غير الإسلاميين من سائر النحل قد طالع هذين الكتابين في لغتهما الأصلية ثم أخذ عنهما بعض الفقرات فقط، فنقلها إلى لغته الأصلية ثم نقلت فيما بعد هذه الفقرات إلى العربية؟ إن هذا الاحتمال في نظري يساوي على الأقل احتمال القول بأنهما قد نقلتا بالفعل إلى العربية، وما أريد أن أقرره هنا أنه ما دام ليس تحت أيدينا حتى مجرد إشارة واحدة ذكرها المفكرون الإسلاميون لهذين الكتابين، فإنه من الخطأ أن نعتمد على الظن بأنهما ترجما إلى العربية ثم فقدت هذه الترجمة، ثم فقدت أيضا الإشارة إلى عنوانيهما، وبقيت بعد ذلك فقرات معدودة في التراث الإسلامي، ومما يزيد من تشككي في مسألة ترجمة هذين الكتابين، أننا لم نعثر بعد في المؤلفات الإسلامية على نص يذكر اسم ابىكتيتوس أو ديجانوس اللائري مؤلفا هذين الكتابين.

أما فيما يختص بمؤلفات سمبليقيوس، فإنني لنفس الأسباب السابقة، لا أطمئن إليها كمصدر موثوق فيه من مصادر الرواقية، وأدلل على صحة زعمي من كلام الدكتور جدعان نفسه الذي أشار في كتابه، إلى سمبليقيوس في أربع مناسبات فقط: كانت الأولى في صفحة ٥٣، وهي إشارة كما رأينا جاءت بمناسبة اعتباره مصدرا من مصادر معرفة العرب بالمنطق الرواقي، وفي موضع آخر يذهب الدكتور جدعان إلى القول بأنه من الممكن أن يكون العرب قد عرفوا النظرية الاسمية الرواقية من شرح سمبليقيوس على قاطينغورياس، ثم يقول الدكتور جدعان: "ولكن هذا الشرح لم يذكره أي صاحب تراجم عربية ولا ينسب إلى سمبليقيوس إلا تعليقا على أقليدس وتعليقات أخرى لم تحدد عناوينها"، ويرجع في هذا الصدد إلى "تاريخ القفطي" صفحة ٢٠٦ ثم يذكر أن قاطينغورياس قد نقل إلى العربية، كما أن شرحا على قاطينغورياس لثيوفرسطس قد شك ابن أبى اصبعية (عيون، ج ١. ص ٧٠) في أنه قد نقل إلى العربية وأخيرا يتساءل الدكتور جدعان عن احتمال نقل شرح سمبليقيوس على قاطينغورياس إلى العربية ويترك المسألة معلقة بعد أن يعلن أنها

محتملة ولكنها لا ترقى إلى مستوى اليقين أو حتى الترجيح^(٨٦) وهكذا لم يكن الدكتور جدعان نفسه مطمئناً إلى أن شرح سمبليقيوس على قاطيغوريوس قد ترجم إلى العربية ، ومما يثير الدهشة أن هذه الإشارة إلى سمبليقيوس، هي الإشارة الوحيدة التي ذكرها الدكتور جدعان في الفصل الذي خصه لتأثير المنطق الرواقي في العالم الإسلامي، مع أنه قد اعتبر سمبليقيوس أحد مصادر معرفة المنطق الرواقي في الإسلام، ويشير الدكتور جدعان مرة أخرى في فصل عن الأخلاق الرواقية إلى سمبليقيوس عندما يذكر أنه قد كتب تعليقاً على: le manuel d Epictete^(٨٧) ثم يقول بعد ذلك: "... ولكن ليس لدينا ما يثبت أن تعليق سمبليقيوس المذكور كان معروفاً بالعربية"^(٨٨) ويرتبط بهذه الإشارة، إشارة أخرى إلى سمبليقيوس ذهب فيها الدكتور جدعان إلى أن سمبليقيوس عرف في العالم العربي على أنه شارح خصب، ومن الممكن اعتباره الوسيلة التي عرف بها الكندي آراء ابكتيتوس إلا أن ذلك ليس إلا مجرد فرض لم يثبت^(٨٩). تلك هي الإشارات الأربع (والمذكورة في خمس صفحات ٥٣، ٩٠، ١٣١، ٢١٢، ٢١٣) وهي كما رأينا لا تسوغ القول بأن مؤلفات سمبليقيوس يمكن علمياً الاعتماد عليها كمصدر لمعرفة الإسلاميين بالمنطق الرواقي ولا بأي جانب آخر من الفلسفة الرواقية.

و بعد أن عرضت لملاحظاتي على آراء أربعة من كبار الباحثين أذكر وجهة نظري الشخصية في مشكلة سبل انتقال الأصول الرواقية إلى الفلسفة الإسلامية وأود أن أقرر بادئ ذي بدء، أنني لا أزعّم أنني سوف أكشف عن مصادر لم تكن معروفة لدى مؤرخي الفلسفة، بل أن ما أقوم به ليس سوى محصلة لأراء من سبقني من الباحثين ، فإن مصادر الانتقال في نظري هي:

أولاً: كتب ذات نزعة رواقية.

ثانياً: مدرسة الإسكندرية.

ثالثاً: الأفلاطونية المحدثة.

رابعاً: المسيحية.

خامساً: شراح أرسطو.

(86) Jadaane , L'Influence , P. 131

(87) Ibid, P. 212

(88) Ibid, P. 213

(89) Ibid, P. 90

أولاً: الكتب ذات النزعة الرواقية

وصل إلى المسلمين عدد من كتب ذات نزعة رواقية، وسنلاحظ أن هذه الكتب لم تنسب إلى أصحابها الأصليين، بل نسبت إلى بعض الفلاسفة كسقراط أو أفلاطون ولكنها تحتوي مزيجاً من الآراء من بينها كثير من الآراء الرواقية ومن هذه الكتب ما يأتي:

١- لغز قابس

نقل مسكويه (المتوفي عام ٤٢١هـ) إلى العربية، كتاباً بعنوان لغز قابس، ضمن رسائله في كتاب الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) أما قابس هذا فهو سيبيس الفيثاغوري الذي كان هو وسيمياس، أهم شهود اليوم الأخير من حياة سقراط، كما تدل على ذلك محاولة فيدون لأفلاطون وقد ثبت قطعاً أن هذا الكتاب منحول على قابس، وكان أول من شك في صحة نسبته إلى قابس هو فولف H. Wolf عام ١٥٦٠ على أساس أن بعض فقرات هذا الكتاب، لا تتفق مع عصر قابس، وإن الاتجاه السائد في هذا الكتاب اتجاه رواقى، وقد اختلف الباحثون في مسألة هل كل الكتاب منحول على قابس أم أن بعضه منحول وبعضه صحيح؟^(١٠). ويعرض أستاذنا لآراء الباحثين المختلفة حول حقيقة هذا اللغز، فيقول:

- ١- أنه أفلاطوني في مجموعه، وأنه يحوي نصوصاً من كتاب القوانين لأفلاطون، هي أساس فكرته، ثم امتزجت به آراء فيثاغورية وإيلية ورواقية.
- ٢- أنه إيلي النزعة، مع أمشاج من فيثاغورية وأفلاطونية ورواقية.
- ٣- أنه كلبي، وأن المؤلف هو قابس الفيلسوف الكلبي من فوزيقوس.
- ٤- أنه فيثاغوري النزعة مع مجموعة من الآراء السابقة.
- ٥- أنه رواقى ... بقدر ما هو سقراطى وأفلاطونى، يعبر عن أفلاطون مكتوباً بيد رواقى في القرن الأول أو الثاني بعد المسيح .."^(١١)، وقد عرض النص السابق

^(١٠) مسكويه، الحكمة الخالدة، مقدمة د. بلدى. ص ٤٩- ٥٠، كذلك لغز قابس، طبع الجزائر ١٨٩٨،

مقدمة باسيه ص ١٤

^(١١) د. النشار، فيدون. ص ٣١٤- ٣١٥

لأستاذنا الاحتمالات الممكنة في نظر الباحثين لطبيعة لغز قابس وأصوله، ولئن كان البحث في أصل هذا الكتاب ليس هدفي، فإن ما يهمني على أي حال هو أن أربح احتمالات من هذه الاحتمالات الخمس تشير إلى وجود عناصر رواقية في الكتاب، بل أن الاحتمال الوحيد الذي لم يقر بوجوده آثار رواقية فيه، قد أرجع الكتاب إلى الفلسفة الكلبية، والعلاقة بين الأخلاق الكلبية والأخلاق الرواقية، فيما نعلم، هي العلاقة بين المؤثر والمتأثر.

وأذكر من الباحثين - غير فولف وأستاذنا - عددا أقر بوجود عناصر رواقية في هذا اللغز وهم: تسار الذي يرى أن كتاب قابس رغم تفاهة وجهة نظره العامة، يكشف في مضمونه عن أفكار عصر متأخر يدل عليه ما في الأخلاق التي يدعو إليها من نزعة رواقية^(١٢)، ويوافق رنيه باسيه في مقدمته باللغة الفرنسية لكتاب لغز قابس، على ما ينسبه تسار لهذا الكتاب من نزعة رواقية. كما يذهب سنتلانا في مخطوطه إلى أن لغز قابس يكشف عن آراء سقراطية ورواقية^(١٣)، ويقر البارون كرادي فوفي كتابه "الغزالي" بوجود الآثار الرواقية في هذا اللغز^(١٤).

أما الدكتور جدعان فإنه لم يشر إلى أحد من هؤلاء الباحثين المختلفين. وأعتقد أن الدكتور عثمان أمين وحده الذي جعل لكتاب قابس أهمية خاصة كمصدر من مصادر انتقال الرواقية للمسلمين^(١٥)، ويعرض لنا الدكتور جدعان رأيه في لغز قابس في عدة سطور، يذهب فيها إلى أن هذا الكتاب هو أحد المؤلفات الأفلاطونية المحدثه، وأنه لمؤلف مجهول ولا نجد فيه أي استشهاد من الرواقيين، ومن الصحيح أنه يضم عددا من آرائهم، وعلى الأخص فيما يتعلق بمسألة المصير والصبر، "ولكن ذلك بصورة بلغت من عدم الدقة مبلغا يقودنا إلى أن نعتقد أن الأمر لا يتعلق بالرواقية، إلا بالقدر الذي احتفظت فيه ببعض سمات الحكمة السقراطية التي ينقلها بالفعل لغز قابس^(١٦)".

^(١٢) لغز قابس، طبع الجزائر ١٨٩٨، مقدمه باسيه ص ١٧، كذلك الحكمة الخالدة مقدمة د. بدوي ص

^(١٣) سنتلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ١٠٢

^(١٤) كرادي فو، الغزالي. ص ١٢٧

^(١٥) Amine, le Stoicisme.. , P. 27 كذلك د. أمين الفلسفة الرواقية ص ٢٩٥

^(١٦) Jadaanc, L'Influence, P. 50

وأني شخصياً لا أوافق على إهمال لغز قابس كمصدر من مصادر الانتقال كما يفعل الدكتور جدعان، ولن اكتفي للتدليل على صحة ما أزعم بالاستشهاد فقط بعرض آراء كبار الباحثين في هذا الصدد، على نحو ما ذكرت، بل أسوق فيما يلي أمثلة تكشف عن عناصر رواقية متداخلة في هذا اللغز، واستمد هذه الأمثلة من بعض فقرات من نص اللغز، كما جاء في كتاب الحكمة الخالدة تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي حيث يقع فيه لغز قابس ما بين صفحة ٢٢٩ و صفحة ٢٨٢.

وأول ما يلاحظ على هذا اللغز، أن له عنواناً آخر، عرفه الإسلاميون ذلك العنوان ورد في نشرة "اليشمن و سوميز" وهو "لغز قابس صاحب افلاطن، وهو أشبه شيء بأمر العالم، وما فيه، وما يجب أن يعمل فيه العاقل حتى يسعد السعادة التامة، وينجو من الشرور التي فيه" وواضح من هذا العنوان أن الكتاب ذو طابع عملي، يهدف كما تهدف الفلسفة الرواقية بأكملها، إلى البحث عن السعادة التامة التي يسعى من أجلها العقلاء وحدهم.

يبدأ اللغز بحكاية يرويها قابس، مؤداها أنه كان يمشي مع أصحابه في هيكل زحل، ثم أبصروا في مقدم الهيكل لوحاً في رسم صورة ملغوزة لم يصل إلى إفهامهم المقصود منها، ويصف لنا بعد ذلك قابس هذه الصورة، وفي أثناء حيرة قابس وصحبه، يقبل عليهم ايرقليس فيخبرهم بأن كثيراً من أهل البلد لا يعرفون ما تدل عليه هذه الصورة الملغوزة التي جاء بها من أرض غربة رجل مبرز في الحكمة، وأهداها قرباناً لزحل، ويخبرهم ايرقليس أيضاً أنه لازم هذا الرجل المبرز في الحكمة، وسمع منه ما يدل عليه هذا اللغز.

ويعلق أستاذنا على هذا الجزء من اللغز بقوله: "وهنا أيضاً تقليد لروح أفلاطونية وفيدونية إلى حد ما، تحاول أن تتخذ مادة لها من الألغاز والأساطير"^(١٧). وأرى أيضاً أنه تقليد لروح رواقية اصطنعت التأويل المجازي إذ كان الرواقيين يؤولون الأساطير تأويلاً فلسفياً، حقاً إن طريقة التأويل المجازي كانت مطبقة على الأساطير والميثولوجيا الإغريقية والقصائد الهوميرية قبل الرواقيين ولكن كانت

(١٧) د. النشار، فيدون. ص ٢١٢

المدرسة الرواقية، هي التي استعملت، منذ بداية قيامها، هذه الطريقة بأكثر ما يكون من التوسع^(٩٨).

يرجو قابس بعد ذلك من ايرقليس، أن يذكر لهم تفسير هذا اللغز، فيقول الأخير: "إذا سمعتم ما أقوله، فأنتم فهتموه ووعيتموه، كنتم عقلاء وسعداء، وإلا صرتم جميعاً أشقياء، لا علم لكم بتصرف المعاش، فإن تفسيراً لهذا اللغز يجري مجرى لغز سفينيكس التي كانت تلقيه على الناس، فمن فطن له نجا، ومن لم يفطن له قتلته، فعلى هذا النحو يجري الأمر في هذا التفسير، وذلك أن سفينيكس كانت تلقي على الناس لغزاً غير مفهوم وهو هذا: ما الخير وما الشر؟ وما الذي هو لا خير ولا شر؟ وتقول: هذا من لم يعرفه أتلغه جهله به عن قرب ولا استراح من التلف، إلا أن تلفه يكون شيئاً بعد شيء في مدة عمره كما يصيب الذين يتلفون بالعذاب، ومن عرف ذلك تلف جهله ونجا هو فصار سعيداً مغبوطاً عمره كله"^(٩٩).

وهذا النص يتضمن في اعتقادي فكرتين رواقيتين مهمتين، أولاهما عن اعتبار الفضيلة وحدة لا تتجزأ ولا تتبعض، فإن هذا العالم يضم أما عقلاء سعداء وهم الحكماء، وأما سفهاء أشقياء أغبياء، دون أن تكون ثمة درجات بين الفريقين، أما الأخرى فهي تعبر عن التفسير السقراطي الرواقي لمصدر الشر عند الإنسان، وهو الجهل بالفضيلة، فإذا علم الإنسان حقيقة الأمور، وأدرك قانون الطبيعة فإنه سينجو من الرذيلة، ويصير سعيداً طوال حياته، إذ أن من حصل على الفضيلة من وجهة النظر الرواقية، فإنها تلازمه ولا تضيع منه. ويأخذ ايرقليس بيده قضية، يشير به إلى الصورة، ويشعر في تفسيرها فيقول: "هذه الحظيرة تدل على مقام الناس في الدنيا مدة أعمارهم، وهذه الأمم الذين ترونهم وقوفاً على بابها، هم الناس الذين يصيرون إلى هذه الدنيا فيعيشون فيها متصرفين عمرهم كله، وهذا الشيخ الذي ترونه واقفاً ويده قرطاس ويده الأخرى قلم كأنه يكتب، هو الملك الذي يعلم من يرد هذا العالم، ما يجب أن يعمل به في تصرفه فيه، ويريه الطريق الذي إن سلكه، سلم فيه"^(١٠٠) ويعتبر سنتلانا هذا النص أفلاطونياً، حيث أن هذا الشيخ المذكور، هو في

(٩٨) برهيه، الآراء الدينية والفلسفية. ص ٦٣

(٩٩) الحكمة الخالدة. ص ٢٣١ - ٢٣٣

(١٠٠) الحكمة الخالدة. ص ٢٣٤

نظره رمز للعالم العقلي، عالم المثل، ولكن يمكن أيضا اعتبار النص رواقيا من حيث أن الحكيم الرواقي الذي ربما ظهر في الصورة على هيئة هذا الشيخ عليه تبيان سبل الحياة الفاضلة للآخرين تلك الحياة القائمة على العلم، ويمثلها في الصورة القرطاس والقلم، وكان الرواقيون بالفعل أهل تربية وعلم.

بعد ذلك تظهر في اللغز نزعة أفلاطونية بحتة، وهي عرض لنظرية أفلاطون في النسيان، ينتقل بعدها الكتاب إلى آراء ممتزجة من أفلاطونية ورواقية^(١٠١) حيث يشير ايرقليس إلى نساء ظهرن في الصورة، ويقول: "هؤلاء النساء هن المفاحرات واللذات والشهوات، فإذا دخل الناس إلى داخل، وثبن وتعلقن بواحد منهم وسقن بعضا إلى ما يسلم به، وبعضا إلى ما يعطب به للغفلة... إلا إنهن كلهن يوهمن من تعلقن به إنهن إنما يقدرنه إلى الفضيلة وطيب العيش وسعته ونفعه، والناس لما عداهم من السهو وغروب الفهم، لشربهم كأس الغفلة لا يقدررون أن يميزوا الطريق الصواب الذي يجب أن يسلكوه في معاشهم وتصرفهم في الدنيا، لكنهم يمرون على وجوههم، كما ترى، إلى حيث مر من تقدمهم، فدخل وهو غر غافل"^(١٠٢). ونحن هنا بازاء رواقية تذكرنا بهجومها العنيف على الابقوريين الذين يتخذون من لذات الدنيا متاعا لهم، فيعيشون عبيدا لشهواتهم.

يتحدث بعد ذلك ايرقليس عن امرأة تبدو في الصورة عمياء وصماء، وهي ترمز إلى البخت، ويتساءل قابس عن "أي شئ تعمل؟" فيجيب ايرقليس بقوله: "هذه تطوف في كل مكان، فتأخذ من هذا وتعطي هذا، ثم لا تلبث أن تعطف على من أعطته، فتأخذ ما حبته به، وتعطيه آخر، إلا إنها تفعل ما تفعله من ذلك من غير سبب ما يوجهه، ومن غير أن يوثق منها بما تأتيه، فهي تفرح هذا بما تمنحه، وتغم هذا بما تسلبه، ولذلك صارت هي تبين عن نفسها مذهبها الذي تجري عليه... إن ما تسمح به غير موثوق ببقائه، ولا معول على ثباته، وذلك أن المرء إذا اعتمد على أنه قد حصل منها شيئا يعمل عليه خاست به أوثق ما يكون بها، وأوقعته في حسرة شديدة"، ثم يسأل قابس بأي شئ يعرف الجمع الكثير الذي حول هذه المرأة؟ يقول ايرقليس: "يعرفون بالهمج الذين لا روية لهم، والذي يتلمسونه هو الفوائد

(١٠١) د. النشار، فيدون. ص ٢٣٥

(١٠٢) الحكمة الخالدة. ص ٢٣٥

والصلات والهبات" (١٠٣). وهذه الفقرة تذكرنا باعتقاد الرواقيين بصفة عامة وابكتيتيوس بصفة خاصة، بأن الأمور المتعلقة بما هو خارج عن إرادتنا وأنفسنا، هي أمور لا ثبات لها وإن وثق أحد من الناس في بقائها، فإنه يقعد ملوما محسورا.

و يستطرد ايرقليس في حديثه عن الدين يسرون مما تعطيه لهم تلك المرأة فيقول عنهم: هؤلاء يظنون أن الذي تعطيهم هو الخيرات، وهم جمهور الناس. قال قابس: وما ذلك؟ قال ايرقليس: اليسار والجاه والعافية والولد والسلطان، وسائر ما يجري هذا المجرى وما أشبهه"، ثم يشير ايرقليس إلى نساء وقوف متزينات كأنهن زوان، يمثلن الشره والشبق والملق والخداع والبذخ وما يجري هذا المجرى، ويقول ايرقليس إنهن "ينتظرن ما يكون من البخت فإذا أعطى إنسانا شيئا وتخلص ممن أعطاه بما أعطاه، تضرعن له وخدعنه ثم لطفن له في المقام قبلهن، وأوهمنه أن العيشة عندهن لديدة رضية يقل الهم فيها والشقاء، فمن أطاعهن دخل في اللذات وأقام عندهن، فهو إلى مدة من الزمان، ما دام يغرونه يظهر له أن تلك السيرة رضية ثم بأخرة إذا تأمل أمره، فشر بما لم يكن يشعر به فيما مضى، ولا عرفه تغيرت الصورة عنده بعد أن أتلّف ما كان استفاده من البخت فيضطره الأمر إلى خدمتهن ويصبر على كل بلاء و يجهد نفسه و يشقيها بكل قبيح يحملنه عليه، وعلى ما يضره. قال قابس: كأنك تقول ماذا؟ قال ايرقليس: مثل النهب و السرقة وسلب الحرم واليمين الكاذبة والسعاية والنميمة وما أشبه ذلك وجرى مجراه" (١٠٤). فإذا تلمسنا الأصول الرواقية في هذا النص لوجدنا:

أولا: الزعم بأن أكثر الناس حمقى، و القليل منهم فقط حكماء.

ثانيا: ليس اليسار أو الجاه أو العافية أو الولد أو السلطان أو ما شابه ذلك من الخيرات الزائفة خيرات على وجه الحقيقة.

ثالثا: للشهوات والملذات بريق خداع، يجذب بقوة جميع الناس، ما خلا الحكماء، وإذا ما اتبع المرء شهواته سار عبدا لها يسلك في سبيل تحقيقها أي طريق مهما كان وعرا رذيلا، وتكون عاقبته عذاب الندم.

(١٠٦) الحكمة الخالدة. ص ٢٣٥

(١٠٤) الحكمة الخالدة. ص ٢٣٧ - ٢٣٩

ولكن إذا تعرف المرء على عيوب نفسه، ونزع إلى تخليصها من الرذيلة صار حرا بمعنى الكلمة، وحصل على السعادة الحقيقية التي تلازمه طوال حياته تلك فكرة رواقية نلاحظها في قول إيرقليس: "يشرف هو حينئذ على أمر نفسه ويلتمس لها الثناء الجميل، ويشتاق إلى الأدب الصحيح، فينقى بذلك نفسه ويلتمس لها النجاة، ويخلصها مما اعتورها وغلب عليها، ويصير بذلك حرا سعيدا مغبوطا، لا خوف عليه في ما يأتى من عمره إلا أن (كذا في النص العربي، والأصح إلى أن كما في النص اليوناني) يعود في الغفلة، فيقع في الأسر"^(١٠٥).

وبعد ذلك تدور المناقشة بين قابس وإيرقليس حول التمييز بين الأدب الصحيح وبين الأدب الزور الذى يخطئ بعض الناس ويقعون فيه، "وهؤلاء بعضهم يعرفون بالشعراء، وبعضهم بالجدليين، وبعضهم يسمون الخطباء وبعضهم يسمون الملحنين، وبعضهم يسمون أصحاب تأليف الغناء، وبعضهم يسمى المشائين، وبعض يسمى الملهيين واللعاين ضروب اللعب، وسائر من أشبه هؤلاء"^(١٠٦). واستنادا إلى هذا النص يقطع أستاذنا بأن الكتاب ليس لقابس الثيبى تلميذ سقراط ورجل فيدون، لأنه يهاجم المشائين ويذكر "الملهيين" وهى ترجمه غير دقيقة لأصحاب اللذة والمقصود بهم الأبيقوريين ومن ثم كان النص متأخرا عن الأبيقوريين أيضا^(١٠٧).

وفى الجزء التالى من اللغز نجد أنه قد استحال رواقيا محضا إذ يقدم المذهب الرواقى خالصا كما يقول أستاذنا^(١٠٨)، والجزء الذى أقصده هو ذلك الجزء الذى يسأل فيه قابس عن الطريق إلى الأدب الصحيح، فيشير إيرقليس إلى موضع فى الصورة، ليس فيه أحد وكأنه برقف، وبه باب ضيق وطريق يؤدى إليه، ومن يسلكه نفر يسير، وكأنه نشر خشن وعر، ومن ورائه تل شاهق، والمرتقى إليه ضيق جاد، وجرف وراءه عميق عن جانبه، ثم يقول إيرقليس: "فهذا هو الطريق المؤدى إلى الأدب الصحيح، وقد يصعب سلوكه" ثم ينبه إيرقليس قابس إلى وجود صخرة عظيمة مرتفعة، تبدو وكأنها مستديرة فوق ذلك التل، وتقف على هذه الصخرة

^(١٠٥) نفس المصدر

^(١٠٦) الحكمة الخالدة. ص ٢٤١

^(١٠٧) د. النشار، فيدون. ص ٣٢٤

^(١٠٨) فيدون. ص ٣٢٥

أمرأتان كأنهما أختان متواجهتان باسطتان أيديهما، وهما "يدلان على الصبر والاحتمال" ويدل بسط أيديهما على تقوية قلوب من يقصودهما، وكأنهما تشيران إليه بأن يصبر، ولا يدخله رعب، فإنه عما قليل يصل إلى الطريق وهو جدد سهل^(١٠٩). ذلك هو حديث اللغز عن الأدب الصحيح، وهو أشبه شئ بحديث الرواقيين عن الفلسفة التي تبين لنا طريق الحكيم على أنه شاق خشن، لا يسلكه إلا نفر قليل، ولا بد لمن يبتغى عبوره من أن يتسلح بالجلد وقوة الاحتمال، فإذا تمكن من عبوره، فلن يجد بعد ذلك أية مشقة، ويصل إلى "مسكن السعداء" وفيه سكن كل سعيد، وهو محلهم، والسعادة فيه مستقرها "ولكن للوصول إلى الأدب الصحيح لا بد من قبول الحق والتصديق به وأن يكتسب المرء الشجاعة والعفة والفهم، وأن يتقى من الجهل والسهو ومحبة الكبر والتكبر بالباطل والشهوات الموبقة والسرف وحب المال، فإذا نقي من كل هذا، وصل إلى المعرفة نفسها، وإلى الفهم وسائر الفضائل، مثل النجدة والعدل والكرم والطهارة وحسن الخلق والتواضع والسخاء والهدى^(١١٠). وقد قال الرواقيون - كما رأينا - بفضيلة كلية تجمع سائر الفضائل الجزئية المذكورة، فإذا حصل الحكيم على هذه الفضيلة حاز بالضرورة على جميع الفضائل الجزئية، تلك الفكرة نجدها عندما سأل قابس عمن تكون أم الفضائل، فقال له إيرقليس: "أمهن السعادة"، وترمز إليها في الصورة "امرأة بهيئة جميلة جالسة على كرسي مرتفع متوجة بتاج يلمع فاخر، عليها بهاء وبهجة وأبهة ... هذه هي السعادة"، وهي تتوج من يصل إليها بقوتها وبتاج سائر الفضائل كلها، كما يتوج من غلب في الجهاد بتاج الظفر، ويقصد إيرقليس بالجهاد مقاومة الجهل والغفلة والسهو ثم مقاومة الحزن والعشق وحب المال والسرف وسائر أصناف الشر كلها، ولم تعد هذه الأمور ذات أثر على من ظفر بالسعادة ولم تعد تقهره كما كانت، "فيصير متوجا سعيدا مغبوطا حسن الجد، قد حاز على الفضائل كلها واشتمل عليها"^(١١١).

ونمضي مع فقرات اللغز، فنجده يتحدث عن الإنسان الذي سار على الدرب الصحيح، حتى وصل إلى الغاية المنشودة، فصار بمنأى عن المؤثرات

(١٠٩) الحكمة الخالدة. ص ٢٤٢ - ٢٤٣

(١١٠) الحكمة الخالدة. ص ٢٤٢ - ٢٤٧

(١١١) نفس المصدر ص ٢٤٧ - ٢٤٩

الخارجية ولم يعد هدفاً للحزن أو الغم أو الخوف من الفقر أو التهافت على المال، أو ما شابه ذلك، مما يذكرنا بالأبائيا الرواقية أو مذهبهم في برود العاطفة. يقول إيرقليس عن هذا الإنسان الذي استطاع أن يتغلب على جميع الشرور "فصار بحيث لا يغلب عليه أصلاً، فيؤذيه لا الغم، ولا الظن، ولا خوف الفقر، ولا حب الثورة، ولا شئ أصلاً من سائر الشرور، ولأنه قد سار سيداً مستعلياً عليها كلها كما أن الحوائين يمسون بأيديهم الأفاعى فلا تضرهم، لما معهم مما يقاوم سمها و يضاد فعله" ثم يؤكد اللغز مرة أخرى الفكرة الرواقية بأنه ليس هناك غير الحكماء والأشقياء، في هذا العالم، لا وسط بينهم، فيقرر إيرقليس أنه يظهر في الصورة فريقان من الناس ينحدرون من التل، بعضهم متوج ويتبين كأنهم مسرورون، وبعضهم غير متوج وكأنهم مهمومون مضطربون، أما المتوجون فهم الذين قد وصلوا إلى الأدب ولهذا السبب فهم مسرورون فرحون مغتبطون، لا يلحقهم غم ولا قنوط، وأما غير المتوجين فلأنهم لم يعرفوا الأدب، فرؤوسهم منكسة وحالهم سيئة، وهم في شقاء، لذلك صاروا تائهين بلا عقل^(١١٢) وإذا واصلنا تأمل نصوص اللغز، وجدنا بعد ذلك تكراراً وتأكيداً بأن "الغموم والهموم والآلام وضيق الصدر والظنون والجهل" وسائر الشرور، تلحق من ضل طريق الأدب الصحيح من الجهلاء.

ويعرض النص بعد ذلك للخيرات المظنونة، التي يسميها أكثر الناس خيرات مثل البدخ وإباحة النفس للشهوات، ويرمز لها في الصورة الملعونة بنساء كأنهن مستبشرات ضاحكات، "هن الظنون المؤدية إلى الأدب، وقد طأطن رؤوسهن وهن مستبشرات، لأن من أتين بهم قد حصلت لهم السعادة" ويسأل قابيس: "أفهلؤاء النساء لا يدخلن حتى يصلن إلى الفضائل أنفسها؟ قال إيرقليس: استغفر ربك، فإنه لا يجوز أن يكون الظن والحسبان، يصل إلى معرفة اليقين، ولكن هن بموضعهن، فكما أتين يقوم عدن فطأطن رؤوسهن ليختلبن غيرهم، كالسفن التي إذا فرغت من حملها عادت لتحمل غيره"^(١١٣).

ومرة أخرى يسأل قابس عن الأمور التي نطن أنها خيرات، فيجيبه ايراقليس بقوله: "النحو والمساحة والحساب والهندسة والموسيقى وسائر العلوم

^(١١٢) الحكمة الخالدة ص ٢٥٠ - ٢٥١

^(١١٣) نفس المصدر ص ٢٥٢

المتداولة التي سماها الأوائل: التعاليم، فإنها للصبيان في قوتها تجرى مجرى اللجم الكاظمة، ولذلك يحتاجون إليها ضرورة"، ثم يضيف قائلاً ينبغي لمن أراد الوصول إلى الأدب الصحيح أن يقتنى هذه العلوم قبل كل شيء، وليس مما يحتاج إليها بأنفسها ضرورة، لكنها نافعة في الوصول إلى ذلك الأدب بسرعة فأما في لزوم الفضائل والعمل بها فليست مما يعيننا على ذلك^(١١٤). ويعلق أستاذنا على هذا النص ذاهبا إلى أنه يؤكد المبدأ الأخلاقي الرواقي أن المعرفة ليست غاية في ذاتها، بل غاية الإنسان الفضيلة، فهذه العلوم جميعا لابد من تعلمها ولكنها لا توصل إلى الأدب الصحيح، وإذا تعلم الإنسان كل هذه العلوم ثم قصد بعدها إلى الحصول على الفضيلة بدون أن يكون له هذا الأدب فلا فائدة، "هذه المعاني الرواقية التي تقرر أن هؤلاء الحكماء الذين لم يتسلحوا بالفلسفة وبشتى المعارف، إنما يخطئون ولا يميزون الخير والشر وأنهم لن يصلوا إلى السعادة الحقيقية أي الفضيلة، انتشرت في لغز قابس، كما أثبت ذلك إثباتا قاطعا الأستاذ بريشتر، وانتهى إلى القول بأن لغز قابس قد ألفه رواقي عاش في زمن بانتيوس أو سنكا"^(١١٥).

وتتضح النزعة العلمية التي يتسم بها المذهب الرواقي في قول ايرقليس لقابس وأصحابه: "فأنتم أيضا، أيها الغرباء، الزموا هذه السبيل، وروضوا أنفسكم بما وضعناه، رياضة كثيرة، حتى يصير فيكم كالسجية، لا تحول، فإنه ليس يمكن من سماع ذلك مرة أو مرتين أو ثلاثا، أن يحصل لكم بل ينبغي أن تفحصوه مرارا كثيرة لأنفسكم، ثم تراضوا به، وأن تعتقدوا أن ما سواه فضول، وإلا لم تنتفعوا بما سمعتم في هذا الوقت"^(١١٦).

ويكشف الحوار المهم الآتي عن نظرية الأمور المحايدة لدى الرواقيين، ويذكرنا بصفة خاصة وعلى وجه التحديد بالحكمة الأولى في كتاب ابكتيتوس "Le Manuel" حيث يذهب هذا الرواقي المتأخر إلى أن جميع الأحداث التي يضطرب منها الناس، حتى الموت ذاته، ليست في ذاتها شرورا أو خيرات، ولكن الشر أو الخير على وجه الحقيقة هو أحكامنا على هذه الأحداث:

^(١١٤) نفس المصدر، ص ٢٥٥

^(١١٥) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١ ص ١٥٩ - ١٦٠

^(١١٦) الحكمة الخالدة. ص ٢٥٦ - ٢٥٧

" قال ايرقليس: إن كل انسان من الناس، طوال حياته في شقاء ومكروه، فحياته عندك خير له؟ قال قابس: لا، بل أحسبها شرا له فانه لا سبيل إلى أن يقال: إنها خير له، وهو في مكروه، والحياة فيما أحسب، إنما تكون رديئة لمن كان في حياته مكروه، فأما من كان في خير، فحياته خير له، وكما أن من كان نافعا غير ضار، فهو محمود مؤثر، فكذلك من كان في مكروه فإن الحياة له في مثل هذه الحالة رديئة. قال ايرقايس: "أوليس قد قلت إن الحياة ليست شرا، لأنه إن كانت الحياة لمن كان في خير ورفاهية من العيش أيضا رديئة، لم يكن هناك خير ولا شر، فكما أن المرض رديء للمرضى لا الصحة كذلك الحياة". وهذا النص من الفصلين ٣٧، ٣٨ وهما كما يقول في الهامش الدكتور عبد الرحمن بدوي محقق الكتاب، مختلطان محرران في الترجمة، وغرض ايرقليس أن يبرهن على أن ما يظنه الناس خيرات أو شرورا، ليست كذلك في نفسها، وإنما طريقة استعمالنا لها، ثم يقول ايرقليس: "فأنظر الآن إذا كان الإنسان في حياته في مكروه هل يجب أن يموت على حال جميلة منسوبة إلى النجدة؟ قال قابس: أما أنا فهكذا أختار. قال ايرقليس: فعلى حسب هذا القول إذن ليس الموت بشر، بل الموت على حال قبيحة منسوب إلى الشر، وذلك أنك تقول: إن الموت على حال جميلة غير الموت على حال قبيحة" (١١٧) وبعد أن يثبت ايرقليس أن الحياة والموت ليسا في ذاتهما خيرا أو شرا، يثبت بعد ذلك، وحتى ينتهي الكتاب، بنفس الطريقة، أن الصحة والمرض، واليسار والثروة والفقر، وأشباهها ليست خيرا ولا شرا (١١٨). وبناء على هذه الفكرة التي تقرر أن ما يعده عامة الناس خيرات: مثل الغنى والصحة والعمر الطويل، وما يعدونه شرورا: مثل الفقر والمرض والموت، أقول بناء على هذه الفكرة الواردة في لغز قابس، قال الدكتور عبد الرحمن بدوي في مقدمته لهذا اللغز: "إنما الرأي الذي ظفر بصفوة التأيد، هو الذي يقول: إن المؤلف رواقى النزعة" وقد توسع بريشتر في بيان أوجه التشابه بين الرواقية وبين المذهب السائد في هذا اللغز (١١٩).

(١١٧) الحكمة الخالدة.. ص ٢٥٨

(١١٨) نفس المصدر. ص ٢٥٨ - ٢٦٢

(١١٩) الحكمة الخالدة، مقدمة د. بدوي ص ٥١

وهكذا بعد أن أشرت إلى العناصر الرواقية العديدة والمهمة التي يفيض بها لغز قابس، أرى أن الدكتور جدعان قد أخطأ خطأ كبيرا، بإهماله دراسة هذه العناصر في اللغز الذي مر عليه مرا سريعا معتقدا أنه كمصدر لانتقال الرواقية إلى المسلمين، خلو تماما من الأهمية وأعتقد أن الدكتور جدعان لو قام بهذه الدراسة، لكانت قد أعانته كثيرا في فهم ومعرفة مصدر كثير من آراء فلاسفة السلام الأخلاقية أمثال الكندي والرازي ومسكويه، وبخاصة في مسألتى أسباب الغم والحزن والخوف من الموت.

وقد يبدو غريبا أننى أشير هنا إلى تأثر الكندي المتوفى حوالى عام ٢٥٢هـ وأبى بكر الرازى المتوفى عام ٣٢٠هـ، بكتاب لغز قابس الذى نقله إلى العربية مسكويه المتوفى عام ٤٢٠هـ. ولكن لا غرابة فى ذلك، فإن الدكتور عبد العزيز عزت يؤكد أن (ابن) مسكويه لم يعرف اللغة اليونانية القديمة، لأنه قرأ كتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس فى التراجم القديمة، ويذكر (ابن) مسكويه بنفسه فى التهذيب أنه قرأ تراجم أبى عثمان الدمشقى^(١٢٠) كما أن العاملى يذكر أن جاويدان خرد، ليس من تأليف مسكويه، وإنما من تأليف قدماء الفرس، وأنه ألحق به آداب العرب والفرس والهند^(١٢١). ومعنى هذا أنه من المحتمل أن يكون لغز قابس، الذى هو جزء من جاويدان خرد - ليس من ترجمة مسكويه، وبالتالي - إن صحت رواية العاملى^(١٢٢) كان هذا اللغز يرجع إلى قدماء الفرس أى إلى عصر مبكر عن عصر مسكويه، وربما كان مبكرا أيضا عن عصر الكندي وعصر الرازى، فإذا ثبت بالفعل أن ترجمة لغز قابس منحوالة على مسكويه وأنها سابقة على عصر فلاسفة الإسلام، كان من المحتمل أن يرجع إليها كثير من نظريات الكندي والرازى ومسكويه الأخلاقية على نحو ما سنعرض لها بالتفصيل فيما بعد.

أما الدكتور عبد الرحمن بدوى - محقق كتاب جاويدان خرد - فإنه يؤكد صحة نسبة الكتاب إلى مسكويه، ولكنه يذهب إلى أن المشكلة الحقيقية، فى

(١٢٠) مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٢٦

(١٢١) د. عبد العزيز عزت، ابن مسكويه. ص ١٦٢

(١٢٢) هو السيد أحمد الأمين العاملى، صاحب كتاب "أعيان الشيعة"، وقد طبع هذا الكتاب فى دمشق عام ١٩٣٨، وقد ذكره د. عزت فى كتابه: ابن مسكويه.

هذا الكتاب هي مشكلة ما ورد فيه، فقد استهله مسكويه بترجمة الحسن بن سهل لكتاب "جاويدان خرد"، والذي "خلفه أوشهنج الملك وصية على خلفه، ونقله من اللسان القديم إلى اللسان الفارسي كنجورر بن استنديار، وزير ملك إيران شهر، ونقلها إلى العربية الحسن بن سهل ..."، ولكن هل معنى هذا أن الكتاب من وضع الحسن بن سهل، الذي كان وزيرا للخليفة المأمون، وتوفي عام ٢٣٥ أو ٢٣٦هـ؟ إن الدكتور بدوى، لا يرى هذا الرأي، بل يحسب أنه لا بد أن يكون للكتاب أصل فارسي، ومن المحتمل أن يكون هذا الأصل، قد أُلِف في القرن الأخير من الدولة الساسانية وعلى وجه التخصيص، في القرن السادس الميلادي، ويخلص الدكتور بدوى من هذا البحث، إلى "أن مشكلة صحة الكتاب تاريخيا وانتحاله، لا تزال مفتوحة"^(١٢٢).

٢ - كتاب التفاحة

والكتاب الثاني الذي أعده معبرا لانتقال الرواقية إلى المسلمين، هو كتاب التفاحة، وهو محاورة تنسب في رواية إلى سقراط، وفي رواية أخرى تنسب إلى أرسطو، ويقرر أستاذنا أن الكتاب محاكاة دقيقة لمحاورة فيدون مع اتجاهات هرمسية ورواقية، وليس له أصل يوناني وإن كان له ترجمة فارسية وأخرى عبرية^(١٢٤)، ويميل مرجليوث إلى رده للتراث الهرمسي، الذي ظهر في حران، ومن ثم كان من عمل الصابئة. وتسمى هذه المحاورة بكتاب التفاحة لأن سقراط في الرواية المنسوبة إليه أو أرسطو في الرواية الثانية، يمسك بيده تفاحة يعصم بريحها ما بقي من نفسه، وفي ختام المحاورة، ترتخي قبضة يده فتسقط التفاحة على الأرض، ويظهر في الكتاب أفراد محاورة فيدون: سيمياس وأقريطون، ثم تظهر شخصية جديدة، تلك هي شخصية زينون^(١٢٥)، ويؤكد ظهور زينون في المحاورة، احتمال وجود عناصر رواقية بها، تلك العناصر التي أحاول فيما يلي إبرازها:

يخاطب سقراط في المحاورة أصحابه، ويقول لهم: "أستم ترون شهوة الجسد من المأكول والمشرب والملابس ومن النساء والمراكب والأولاد مضرة

^(١٢٢) الحكمة الخالدة. مقدمة د. بدوى ص ٢٦-٢٣

^(١٢٤) د. النشار، فيدون. ص ٥

^(١٢٥) د. النشار، فيدون، المقدمة ص ٢٣٠

بالفلسفة التي معناها حب الحكمة، وأنكم لم تتطهروا من تلك الأحواز، إلا لصيانة العقل والزيادة في العلم، قالوا نعم^(١٢٦) ويقول أيضا: "ألا ترون أن الفيلسوف الخالص النفس البريء من العيوب، وقد أمارت نفسه بيده، قبل وقت موته، لأنه رفض من الأهل والمال ونعيم الدنيا، مالا تراد الدنيا إلا له، واحتمل من أتعاب الفلسفة مالا يربح منه إلا الموت، لعمرى لقد ظلم من التمس اسم الفلسفة بغير استحقاق لمعناها، وجهل من ظن أن له إليها السبيل من النعم، فهل أحد منكم اجتمع له الفلسفة مع لذات الجسد؟ قالوا: ما نطمع في ذلك ولا نطلبه...". وهكذا تسود في هذه السطور من كتاب التفاحة النزعة الرواقية التي تدعو إلى إماتة الشهوات وطرح اللذات، لأنها مصدر الشرور، ويعوق اتباعها من بلوغ الحكمة، تلك النزعة التي تنتهي إلى الزهد في الحياة تماما في المذهب الرواقي وأيضاً في النص الآتي: "... فإن كنتم قد زهدتم في الدنيا، فلن يتم زهدكم فيها، فإن أصل الرغبة في الدنيا حب البقاء فيها"^(١٢٧).

و يدور النقاش بين سقراط وزينون حول مشكلة الموت، ويسود هذا النقاش أفكار أفلاطون في هذا الصدد كما جاءت بمحاورة فيدون: الموت أمر حسن ولكن يجب على المرء أن ينتظره لا أن يدعو إليه^(١٢٨)، وفي أثناء هذا النقاش يقف زينون فيه موقف التلميذ من سقراط، ونحن نعلم أن سقراط كان هو الإمام الأول للرواقية من أول عهدها إلى آخره، وقد لاءمت تعاليمه وبساطته وعزوفه عن ملذات الجسد مبادئ الرواقية^(١٢٩).

وكما أن أهواء النفس كلها سيئة في المذهب الرواقي، ففي كتاب التفاحة أيضا: "قال الحكيم: عمل الهوى كل سيئة، وعمل النفس كل حسنة"، ثم يصرح الحكيم بعد ذلك بمبدئه السقراطي الذي قبلته الرواقية فيما بعد، وهو أن المعرفة فضيلة، وذلك عندما سأل التلميذ: "وما هو الذي أنا حقيق بحبه أو بغضه؟ قال الحكيم: أن تحب عقلك، وتبغض جهلك، فلن زيد في العقل إلا ما نقص في الجهل

(١٢٦) نفس المصدر. ص ٣٣٨

(١٢٧) د. النشار، فيدون. ص ٣٣٩

(١٢٨) نفس المصدر، ص ٣٤٠

(١٢٩) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠١

وبالعكس، فإن كنت للعقل محبا، فأحب ما أصلحه، وإن فسد جهلك....." (١٣٠)
ولكن حب المعرفة والإقبال على العلوم المختلفة ليست غاية يطلبها حكماء الرواق
لذاتها وإنما هي مطلوبة من حيث هي وسيلة لدرك الحكمة، وبلوغ الفلسفة الحقّة
التي هي مبدأ الفضيلة وشرطها الأساسى، والتي لا يعادلها سائر الفضائل الجزئية
كالصدق والكرم والوفاء، وما أشبه ذلك، هذا ما ندركه فى آخر فقرة من كتاب
التفاحة المنسوب إلى سقراط: "فقال تلميذ آخر: أخبرنى ما أحق ما وجهت إليه
همتى من العلوم؟ قال الحكيم: إذا كانت الفلسفة هي خير الدنيا، وثوابها هو خير
الآخرة، فأحق ما وجهت إليه همك الفلسفة. قال: وهل من العلم ما ليس من
الفلسفة؟ قال الحكيم: لقد أخذت العامة نصيبا من العلم والحلم والصدق والجود
والوفاء والرحمة وسائر شعب الحسنات الصالحة التي بعدها من الفلسفة كبعد
التمائيل الميتة من الدواب وذوات الروح" (١٣١).

أما النص الآخر المنسوب إلى أرسطو، فيكاد يتفق مع النص السابق ولا
أكاد أجد فيه من الآثار الرواقية إلا الفقرة التالية، التي يبين أنه ليس هناك درجة بين
الفضيلة والرذيلة: "قال ليزياس: أليس شيئا وسطا بين الحسن والقبيح، بحيث أنى إذا
تركت الرذيلة، لم أحصل على الفضيلة، بل أبقى بين الطرفين، كمن ترك الكذب
مثلا، فلازم السكوت لا ينطبق بصدق ولا كذب أو ترك الظلم، فلم يأت عملا ينسب
إلى جور ولا إلى عدل؟ قال أرسطو: من لازم السكوت، فإنه اختار ذلك، إما بالجهل
أو بالعلم، فإن سكت بعلم، فقد نطق بصدق، وإن سكت بجهل كالكذب، وكذلك من
أمسك عن العمل فإنه يفعل ذلك إما بقصد الختل أم بقصد العدل، فإن كان يعدل
فهو عادل مستقيم، وإن كان بخلافه، فهو ظالم جائر" (١٣٢)، وقد نجد فى الفقرة السابقة
أيضا إشارة إلى فكرة الرواقية عن حياد الأفعال، فالسكون والنطق فى ذاتهما ليسا
بخير أو شر.

(١٣٠) د. النشار، فيدون، ص ٢٤٥

(١٣١) د. النشار، فيدون ص ٢٥٢

(١٣٢) نفس المصدر، ص ٢٦١

٣ - كتاب زجر النفس

وقد يسمى أيضا هذا الكتاب بمعادلة النفس أو معاتبة النفس، وهو من الكتب المجهولة المؤلف، ينسب أحيانا إلى هرمس، وينحل أحيانا أخرى على أفلاطون ولا يعرف بالتحقيق واضعه ولا زمان وضعه ولا مكانه أو لغته الأصلية يردده فليشر إلى كاتب مسيحي مطلع على الغنوصية والأفلاطونية المحدثة والمانوية أما الدكتور بدوى فإنه يميل إلى أن يعد الكتاب من العهد الهليني، وأنه أثر من آثار الهرمسية التي أثرت في الفكر اليوناني المتأخر^(١٣٣). وسواء صح كلام فليشر أو الدكتور بدوى، فإنه كما يقرر الدكتور عثمان أمين، مصدر مهم لانتقال الرواقية إلى الإسلاميين^(١٣٤)، ولعل الفقرات التي أعرض لها فيما يلي تؤكد وجود عناصر رواقية في الكتاب الذي نحن بصدده.

تكشف الفقرة الآتية عن رأى الرواقية في أمور الدنيا وأنها زائلة دائرة، والتعلق بها يعقبه الألم والغم، وذلك الرأى قد وجدناه أيضا في لغز قابس، وأشارت الى أنه أثر تأثيرا كبيرا في النظريات الأخلاقية لدى فلاسفة الإسلام، جاء في كتاب زجر النفس: "وليس أحد ينال من هذه الدنيا فرحة إلا وأعقبته غصة وألم، فإذا ليست هذه المخادعة من قبل الدنيا، وإنما المخادعة من قبل الإنسان لنفسه وذلك أن الإنسان الناقص العقل، هو المخادع نفسه، والمهلك لها لا الدنيا لأن الدنيا أظهرت له جميع ما فى طلبها من نعيم وبؤس، فاعتبط الإنسان الضعيف العقل بنعيمها، واعتقده دائما، ونسى بؤسها وأهمله، ثم يقول خدعتنى الدنيا، وأى خداع خدعتة الدنيا؟ ألا أنه هو المخادع نفسه والمهلك لها لا الدنيا. يا نفسى لا تكون أخلاقك فى هذه الدنيا كأخلاق الصبي الذي لا عقل له، إن أطعم ورفق به رضى، وإن شدد عليه بكى وغضب، فهو ما يكون ضاحكا حتى يكون باكيا، وما يكون راضيا حتى يكون غاضبا، وليست هذه أخلاق العقل الرضية، بل هى أخلاق مختلفة مشتركة مدمومة"^(١٣٥). وما دامت الدنيا متقلبة غير مأمونة، وجب على الإنسان طرحها وعدم

(١٣٣) د. بدوى، الأفلاطونية المحدثة عند العرب. ص ٤٠-٤٢

(١٣٤) O. Amine, Le Stoicisme et la Pensée Islamique, P.19

(١٣٥) هرمس، زجر النفس، طبع بيروت ١٩٠٣. ص ١٤-١٥

الثقة بأعراضها، هكذا ذهبت الرواقية وهكذا أيضا يخاطب هرمس المنسوب إليه هذا الكتاب النفسى بقوله: "فتحرزى يا نفس من الدنيا، واعرضى عنها وانظري إليها بعين الخائف الوجمل منها"^(١٣٦). ويقول هرمس أيضا: "والمقتنى الأشياء الخارجة عنه حزين طول دهره، والفقير إلى الشهوات فقير أبدا"^(١٣٧) وسرى فيما بعد مدى تأثير هذه الجملة على كتابات الكندى والرازى ومسكويه الأخلاقية بل وفى غيرهم من المفكرين الإسلاميين، وكما دعا الرواقيون الإنسان إلى الصبر، فإن الكتاب المنسوب إلى هرمس يحمل دعوة إلى الصبر للفوز بالغلبة، فإن مرارة الصبر تثمر ثمرة الحلاوة والراحة^(١٣٨) ويدعو الكتاب أيضا، كما دعا الرواقية إلى تأمل حكمة مبدع الأشياء واعتبار كيف أن الثمرة الطيبة، لم تخلق إلا للأكل؟ وكيف أن الإنسان تطور فى الرحم حتى اكتمل، فإن "التأمل فى هذه المعانى، دليل على لطف حكمة مبدع العالمين"^(١٣٩) أليس ذلك قدر مهم من العناصر الرواقية الماثلة فى هذا الكتاب الذى عرفه العالم الإسلامى؟.

٤ - كتاب تهذيب الأخلاق

يوجد تحت أيدينا الآن ثلاث نسخ من كتاب عنوانه "تهذيب الأخلاق" تكاد تتفق جميعا فى المعنى بل وفى الألفاظ أيضا، اللهم إلا بعض الاختلافات التى لا تذكر، ولكن كل نسخة من هذه النسخ الثلاث منسوبة إلى مؤلف مختلف: فإحداها: منسوبة إلى الجاحظ المعتزلى (المتوفى عام ٢٥٥هـ)، وقد نشرها محمد كرد على بدمشق بالمطبعة البطريكية عام ١٩٢٤ .
والثانية: منسوبة إلى أبى زكريا يحيى بن عدى (المتوفى عام ٣٦٤هـ)، وقد اطلعت على الطبعة الثانية منها، وقد طبعت فى القاهرة بالمطبعة المصرية الأهلية عام ١٩١٣.

^(١٣٦) هرمس، زجر النفس، بيروت ١٩٠٣. ص ١٧

^(١٣٧) نفس المصدر. ص ٢٦

^(١٣٨) نفس المصدر. ص ٥٩

^(١٣٩) نفس المصدر. ص

أما النسخة الأخيرة: فقد نشرها محي الدين الكردي، ضمن مجموعة رسائل، في القاهرة بمطبعة كردستان العلمية عام ١٣٢٨هـ، وترتيبها الخامسة بين هذه المجموعة من الرسائل، وتبدأ من صفحة ١٢٤ حتى صفحة ١٨٩ وهذه النسخة منسوبة إلى الصوفي المعروف محيى الدين بن عربى (المتوفى عام ٦٦٥ هـ).

ولم يتحقق أحد من الباحثين حتى الآن - فيما أعلم - من حقيقة مؤلف هذا الكتاب: فهل هو من وضع الجاحظ أم يحيى بن عدى أم ابن عربى؟ وما دام الأمر كذلك، أى ما دام هذا الكتاب لم يكن موضع دراسة علمية بعد، فإن من المحتمل أيضا ألا يكون لأحد من هؤلاء الرجال الثلاثة، وفي هذه الحالة قد يكون دخيلا على مفكرى الإسلام، وبناء على هذا الاحتمال الأخير فإنه ينطوى فى نظرى تحت قائمة الكتب المجهولة المؤلف التى وصلت إلى المسلمين، وتحمل أفكارا رواقية، وهذا ما أنوى القيام بالتدليل عليه من ثنايا دراسة بعض فقراته الآتية، وسأعرض لهذه الفقرات من النسخة الدمشقية المنسوبة للجاحظ.

وأول ما يلاحظ على الكتاب، أنه يتفق مع الرواقية فى نبد الشهوات وطرح الملذات على اختلافها فيقول صاحب تهذيب الأخلاق: "وينبغى لمن أراد قمع نفسه الشهوانية، أن يقل من استماع السماع، وخاصة النسوان والشابات منهن المتصنعات، فإن للسماع قوة عظيمة فى إثارة الشهوة... فأما الطعام، فينبغى أن يعلم أن غايته هو الشبع لدفع ألم الجوع، وفاخر الطعام ودنيئه جميعا تشبع، فليست للمبالغة فى تجويد الطعام كبير حظ..."، ويمضى مستطردا فى ذم أصناف الشهوات وداعيا إلى حياة الزهد^(١٤٠).

ثم نجد الدعوة الرواقية إلى الحياة وفق العقل، فى النص الآتى: "وينبغى لمن أراد تدليل قوته الغضبية والشهوانية، أن يستعمل فى جميع ما يفعله الفكر، ولا يقدم على شيء إلا بعد أن يتروى فيه ويجعل الفكرة، وإتباع الرأي ديدنا وعادة، فإن رأى وجودة الفكرة يقبحان له السفه وسرعة الغضب والانهماك فى الشهوات وإتباع الملذات، فإذا استقبح ذلك، انحجم عنه وعدل إلى ما يقتضيه رأى والفكر"^(١٤١).

(١٤٠) الجاحظ، تهذيب الأخلاق. ص ٣٨ وما بعدها.

(١٤١) الجاحظ، تهذيب الأخلاق. ص ٤١

وبلاحظ أن هذه الفقرة، تتفق وما نعرفه عن عقيدة المعتزلة بأن العقل فى الإنسان، هو وسيلة التحسين والتقبيح، وهى عقيدة الجاحظ أحد المنسوب إليهم الكتاب.

وبعد أن ثبت أن ملاك الأمر فى تهذيب الأخلاق، وضبط الشهوات والانفعالات، هو النفس الناطقة أو العاقلة، يقرر صاحب تهذيب الأخلاق المبدأ السقراطى الرواقى، حيث يذهب إلى أن تقوية هذه النفس النطقية أو العقل "إنما تكون بالعلوم العقلية، فإنه إذا نظر فى العلوم العقلية ودقق النظر فيها، ودرس كتب الأخلاق والسياسة، وداوم عليها تيقظت نفسه وتنبهت من شهوتها، وانتعشت من خمولها، وأحست بفضائلها، وأنفت من رذائلها"^(١٤٢)، أى أن العلم هو دعامة العقل والسبيل إلى الحياة الفاضلة والافتداء بالحكماء فضيلة فى المذهب الرواقى، وفى كتاب تهذيب الأخلاق الذى نص على أنه "مما يصلح النفس الناطقة، ويقويها أيضا، مجالسة أهل العلم ومخالطتهم والافتداء بأخلاقهم وعاداتهم"^(١٤٣).

ثم تظهر فى الكتاب عادة الرواقيين المتأخرين فى محاسبة النفس: "فإذا حاسب الإنسان نفسه، وأجاد فكره وتمييزه علم أن الضرر فى مساوئ الأخلاق أكثر من النفع"^(١٤٤).

وكما رأينا أن الفضيلة عند الرواقية، غاية فى ذاتها، وليست وسيلة لتحقيق غاية ورائها نرى فى هذا الكتاب أيضا القول: "وينبغى لمن أراد سياسة أخلاقه، أن يجعل غرضه من كل فضيلة، غايتها ونهايتها، ولا يقنع بما دون الغاية ولا يرضى إلا بأعلى درجة" فليس إذن للفضيلة درجات، وليس ثمة وسط بينها وبين الرذيلة، "فأما إن قنع بالتوسط، لم يأمن أن يقصر عن بلوغه فيبقى فى أدون المراتب، ويفوته المطلوب، ولا يطمع أبدا فى التمام"^(١٤٥).

وتعريف الحكيم من وجهة النظر الرواقية، هو بعينه تعريف الإنسان التام فى هذا الكتاب: "هو الذى لم تفته فضيلة، ولم تشنه رذيلة، وهذا الحد قلما ينتهى إليه إنسان، فإذا انتهى الإنسان إلى هذا الحد، كان بالملائكة أشبه منه بالناس، فإن

^(١٤٢) نفس المصدر. ص ٤٢

^(١٤٣) نفس المصدر والصفحة

^(١٤٤) نفس المصدر. ص ٤٤

^(١٤٥) الجاحظ، تهذيب الأخلاق. ص ٤٤-٤٥

الإنسان مضروب بأنواع النقص " وأدرك صاحب تهذيب الأخلاق كما أدرك الرواقيون من قبل أن الإنسان التام أمر نادر للغاية فقال: "إلا أن التمام. وإن كان عزيزا بعيد التناول، فإنه ممكن، وهو غاية ما ينتهي إليه الإنسان ونهاية ما هو منتهى له.."^(١٤٦).

ويعرض الكتاب، في كثير من المواضع، بالتفصيل، لأوصاف الإنسان التام الجامع لمحاسن الأخلاق، وهي جميعا متفقة مع أوصاف الرواقيين لحكيمهم المثالي "فهو أن يكون متفقدًا لجميع أخلاقه، متيقظًا لجميع معاييه، متحرزا من دخول نقص عليه، مستعملا لكل فضيلة، ومجتهدا في بلوغ الغاية، عاشقا لصورة الكمال مستلذا لمحاسن الأخلاق، متيقظا في الأصل، متبغضا لمذموم العادات، معنيا بتهديب نفسه، غير مستكثر لما يقتنيه من الفضائل، مستعظما اليسير من الرذائل مستصفا للرتبة العليا، مستحقرا للغاية القصوى، يرى التمام دون محله، والكمال أقل أوصافه"^(١٤٧).

ويؤكد صاحب تهذيب الأخلاق، مرة أخرى، أن الوصول إلى هذا الكمال المنشود، يتم بأن يصرف الإنسان غايته إلى النظر في العلوم العقلية، ولا يكف عن قراءة كتب الأخلاق وتصفح كتب السير والسياسات، ويتبع في عمله، ما أمر به أهل الفضل، ويتغنى من الشهوات والملذات موقفا معتدلا، فلا يسرف في الإقبال عليها، ولا يفرط، لأنها مصدر الشرور، إن ترك عنانها، وأهمل سياستها، استطالت وشمخت، فلا تلبث أن توهن صاحبها، وتقوده إلى ما يضره، فيصير بذلك بعيدا عن تحقيق الكمال المنشود^(١٤٨).

والمال أيضا من ملذات الدنيا، فيجب احتقاره، وبخاصة بالنسبة للملوك فهم بحكم مكانتهم، أقدر الناس على التمتع بالملذات^(١٤٩).

"وينبغي لمحِب الكمال أيضا أن يعود نفسه محبة الناس أجمع، والتودد إليهم والتحنن عليهم، والرأفة والرحمة لهم، فإن الناس قبيل واحد متناسبون، تجمعهم الإنسانية، وحلية القوة الإلهية هي في جميعهم، وفي كل واحد منهم وهي

^(١٤٦) نفس المصدر. ص ٤٥

^(١٤٧) نفس المصدر. ص ٤٦

^(١٤٨) نفس المصدر. ص ٤٦ - ٤٧

^(١٤٩) الجاحظ، تهذيب الأخلاق، ص ٤٩ وما بعدها

النفس العاقلة، وبهذه النفس صار الإنسان إنساناً، وهى أشرف جزئى الإنسان اللذين هما النفس والجسد، فالإنسان بالحقيقة، هو النفس العاقلة وهى جوهر واحد فى جميع الناس، والناس كلهم بالحقيقة شئ واحد، وبالأشخاص كثيرون^(١٥٠). هذه الفقرة من الكتاب - فى نظرى - على جانب كبير من الأهمية، لأنها تحمل أكثر من فكرة رواقية أصيلة ففيها فكرة العالمية وأن الإنسان مواطن للعالم أجمع، والناس جميعاً سواء مهما اختلفوا فى الأوطان وفيها فكرة وحدة الوجود، ذلك أن القوة الإلهية تسرى فى جميع الكائنات وكما تسرى النفس فى الإنسان فيصير إنساناً، فإن القوة الإلهية تحل فى الناس جميعاً فتردهم إلى الوحدة وإن كانوا كثيرين. أما فكرة أن الإنسان فى الحقيقة هو الروح أو النفس فقد قال بها النظام المعتزلى الذى تتلمذ عليه الجاحظ الذى يحتمل أن يكون صاحب تهذيب الأخلاق، أو يقول آخر: هل تدل هذه الفكرة على أن الجاحظ هو المصنف الحقيقى لتهذيب الأخلاق، من حيث أن أستاذه النظام قد نادى بها من قبل؟ أم أن تهذيب الأخلاق كان المصدر الذى استمد منه المفكرون الإسلاميون كثيراً من العناصر الفلسفية الدخيلة عليهم؟.

يجب على محب الكمال إذن أن يكون محباً لجميع الناس، متحنناً عليهم رؤوفاً بهم، وبخاصة الملك والرئيس، وتظهر لنا "الجوانية" الرواقية، فى تصور الملك أو الرئيس، فى العبارة الآتية: "... فإن الملك ليس يكون ملكاً، ما لم يكن محباً لرعيته، رؤوفاً بهم، وذلك أن الملك ورعيته بمنزلة رب الدار وأهل داره"^(١٥١).

ونعود مرة أخرى إلى مبدأ محاسبة النفس، فنجد أن من أحب الكمال، وجب عليه أن يعتقد أن عيوبه ظاهرة، وإن اجتهد فى إخفائها، وكما أنه ليس ثمة وسط بين الفضيلة والرذيلة، فإنه ينبغى على الإنسان الذى يتوق إلى التمام "اجتناب العيوب بالكلية، والتمسك بالفضائل فى سائر الأمور، وهذه الرتبة غاية تمام الإنسانية، ونهاية الفضيلة البشرية" وأحق الناس بطلب هذه الفضيلة هم الملوك والرؤساء^(١٥٢).

والملوك صنفان: ملك بالطبع، وهو التام الجامع لمحاسن الأخلاق، المحيط بجميع المناقب وملك بالقهر، وهو الناقص، والأول هو الملك أو الرئيس

(١٥٠) نفس المصدر ص ٥٢-٥٣

(١٥١) الجاحظ، تهذيب الأخلاق. ص ٥٣

(١٥٢) الجاحظ، تهذيب الأخلاق، ص ٥٦

الحقيقى الذى توفر على اقتناء الفضائل، وألزم نفسه التخلق بالمحاسن، واشتاق إلى الفضيلة فهو "لم يلبث أن يبلغ الغاية من التمام، ويرتقى إلى النهاية من الكمال فيحوز السعادة الإنسانية، والرئاسة الحقيقية" ^(١٥٣). وهذا الوصف المثالي، للملك والرئيس الحقيقى، يذكرنا بالرأى الرواقى عن الحكيم الملك، الذى تأثر به بعد ذلك فيلون الإسكندري ^(١٥٤)، والذى تأثر به أيضا - كما سنرى أبو نصر الفارابى.

أليست كل هذه المعانى والأفكار، تبيح لنا القول، بأن كتاب تهذيب الأخلاق المجهول المؤلف، ذو نزعة رواقية واضحة؟ مما لا شك فيه أن عناصر فلسفية أخرى تتخلله، أهمها الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، وقد أهملت النظر فيها، إلا أن أوضح ما فى هذا الكتاب رواقيته.

٥- كتاب النفس المنسوب لإسحق بن حنين

نشره الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد، ورسائل أخرى وذهب الدكتور الأهوانى فى مقدمته، إلى أن هذا الكتاب ليس ترجمة لنص أرسطو، وليس كذلك تلخيصا محاذيا لأرسطو، بل فيه بعض التفسير، ويتبين هذا من الموازنة بين نص كتاب النفس لأرسطو وبين هذا الكتاب، إذ أن بينهما فروقا كثيرة، بل يتعد صاحب هذا التلخيص فى بعض المواضع عن آراء أرسطو فيأخذ برأى المتأخرين، ويرجح الدكتور الأهوانى أن يكون هذا الكتاب لابن البطريق الإسكندرانى أكثر من أن يكون لإسحق بن حنين ^(١٥٥).

وعلى الرغم من أننا لا نظفر من هذا الكتاب بأفكار رواقية تذكر، إلا أنه مع ذلك ليس عديم الأهمية تماما، من حيث هو مصدر لانتقال الرواقية إلى المسلمين، فإننا على الأقل نجد فيه ردا على "من قال إن النفس جسم" والتدليل على أنه

^(١٥٣) نفس المصدر، ص ٥٨

^(١٥٤) برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ٢٣

^(١٥٥) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، تلخيص كتاب النفس لابن رشد ورسائل أخرى القاهرة، مكتبة

النهضة ١٩٥٠ ص ١٢٥-١٢٦

"ليست النفس بجسم" ^(١٥٦) وأغلب الظن أن صاحب هذا الكتاب قد قام بالرد على الرواقيين الذين زعموا أن النفس جسم، ويحاذى المعلم الأول في قوله "فالنفس إذن جوهر، بأنها صورة وتمازج، لا بأنها هيولى، وما أصوب ما قيل إنها جوهر ليس بجسم" ^(١٥٧) وهذا الرأي المخالف للرواقية في النفس، سنجد أنه كان موقف فلاسفة الإسلام على وجه الإجمال ونجد أيضا في الكتاب العبارة: "لا يدخل جسم في جسم، وقد بين الفيلسوف، لم لا يمكن ذلك" ^(١٥٨) ولعل المقصود بهذه العبارة رفض فكرة الرواقيين عن مداخل الأجسام بعضها بعضا.

٦- رسالة أفلاطون الحكيم إلى فورفيروس في حقيقة نفي الغم والهم وإثبات الزهد جوابا عن سؤال كان سبق منه إليه

وهذه رسالة ضمن مجموعة رسائل أخرى، في مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق تيمور ولم ينتبه أحد من الباحثين - على قدر علمي - إلى هذه الرسالة مطلقا، مع أنها ذات أثر خطير للغاية على النظريات الأخلاقية لدى فلاسفة الإسلام ولعلنى أول من يذكر أن هذه الرسالة هي التي استمد منها الكندي لا فقط أفكاره، بل ألفاظه، وفي رسالته التي ما زالت مخطوطة، ولم تنشر بعد، أعنى رسالة الحيلة لدفع الأحزان، تلك الرسالة التي كان لها أكبر الأثر في الرازي ومسكويه وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة الإسلاميين، أى أن هذه الرسالة التي نحن بصدد دراستها أثرت في جميع هؤلاء المفكرين، وسيوضح ذلك جليا عند المقارنة بين بعض الفقرات التي سأذكرها الآن من هذه الرسالة وبين الفقرات التي سأعرضها لفلاسفة الإسلام في الفصل الذى أبين فيه تأثير الإسلاميين بالأخلاق الرواقية.

والسؤال المهم الذى لا نجد له للأسف جوابا هو: لمن تكون هذه الرسالة المهمة؟ إذ لا شك في أنها منحولة على أفلاطون: لأنها تتضمن أفكارا غريبة عليه، أهمها الرواقية التي أزمع الكشف عنها بعد قليل، وثانيا لأنها تعرض حكايات لفلاسفة

^(١٥٦) نفس المصدر. ص ١٣٦

^(١٥٧) نفس المصدر. ١٤٢

^(١٥٨) نفس المصدر. ص ١٤٥

متأخرين عن أفلاطون مثل الحكاية المنسوبة للفيلسوف الكلبى ديوجانس (٤١٣-٣٢٧ ق.م) والتي سأقدمها وثالثا وهو الأمر الذي يقطع بأنها منحوالة أن الفترة ما بين زمن أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) وزمن فورفوريوس (٢٣٣-٣٠٥ م)، حوالي ستة قرون كاملة، فكيف يسأل فورفوريوس سؤالا و يجيب أفلاطون بهذه الرسالة، كما ورد فى عنوانها ؟ هل فوفوريوس هو صاحب هذه الرسالة على وجه الحقيقة؟ إن المسألة معلقة إلى أن يكتشف المزيد من الوثائق التى تلقى ضوءا على مؤلف هذه الرسالة وعلى من نقلها إلى العربية، على أية حال فإن هذه الرسالة المجهولة المؤلف، غنية بالأفكار الأخلاقية الرواقية ومن ثم، فهى فى نظرى من أهم مصادر المسلمين فى معرفة المذهب الرواقى فى الأخلاق، والدليل على ذلك الفقرات الآتية، حيث تناول إحداها موضوع الهم: "وهو ألم نفسانى يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب، ولو فكر هذا العالم الدنيء التالف بما همه، وفيهم هم، لعلموا أنهم أعراض زائلة، وأشباح حائلة، تتصرف بهم الأيام، وتغلبهم الأحكام، فالواجب أن يبدوا بالغم على نفوسهم، فهى أولى من الغم على محبوباتهم إذ هم يعلمون أنهم سيعدمون ما عدموه، ويفقدون ما فقدوه، وتقدمت معرفتهم بذلك، وتبينوه لأن نفوسهم وأغراضهم غير باقية، لأن كل ما فى عالم الكون والفساد مضمحل زائل، فكان معنى مرادهم أن طلبوا الثبات والدوام من الفانية المضمحلة الفاسدة وإنما الثبات والدوام موجودان فى عالم العقل فكان من طلب من الزمان ما ليس فيه، أراد منه ما ليس فى طبعه ومن أراد من الطبع ما ليس فى الطبع أراد ما ليس موجودا، ومن أراد غير موجود عدم طلبته، والعدم طلبته معنى (كذا؟) شقى، فينبغى للعاقل أن يطلب ما يسعده دون ما يشقيه ويحترس من سلوك طريق الشقاء والجهل" (١١١).

وفى الفقرة السابقة تيار أفلاطونى بلا جدال، يذكرنا بفكرة عالم المثل أو العالم المعقول حيث الثبات والخير والجمال الحقيقيين فى مقابل هذا العالم الحسى عالم الكون والفساد إلا أن هذه الفكرة الأفلاطونية قد امتزجت بفكرة الرواقيين عن أعراض الدنيا ولداتها من ناحية وفكرتهم عن القضاء والقدر من ناحية أخرى، وما أشبه الموقف السابق بموقف ابكتيتوس الذى قال: "من العبث أن تعتقد

(١١١) أفلاطون، رسالة إلى فورغوريوس. ص ١١٣-١١٤

أن ما يحدث إنما يحدث كما تريد، ولكن ينبغي أن تريد ما يحدث بالفعل، وعندئذ تحيا حياة سعيدة" (١٦٠).

ثم نجد في الكتاب دعوة إلى استئصال الشهوات وترك اللذات، لكي تتحقق بذلك أخلاق الملوك الأجلة، أخلاق الملوك الحقيقيين من وجهة النظر الرواقية". وأقول إن من لم يعرف الزمان، ويختبر أصول الأحوال متى زالت عنه عادة وجود الدنيا فارق معها الشهوات الخسيسة من لذيذ الطعام، وطيب الشراب، وملح الملبوس والمنكوح وما شابه ذلك... "ولو قصد بمحبوباته الثبات والبقاء لقصد طبع البقاء (ثم كلمة لا تقرأ) وألزم نفسه في العاجلة في القناعة، ولم يستقبل ما يأتيه بحرص ولا يتعب نفسه بما زال عنه، وفاته بندم وأسف. بل يؤدب نفسه تأديب الملوك الأجلة...." (١٦١) ثم نجد تأكيداً لعدم أهمية الإقبال على فاخر الطعام والثياب وغير تلك من الأمور الزائلة والاهتمام بالحكمة فهي الباقية وحدها وهذا موقف رواقى بلا شك، إلا أن جدوره كما أشرت، ترجع إلى المدرسة الكلبية، وفي هذا الكتاب حكاية عن ديوجانس الكلبى تبين موقف اللامبالاة الذى كان يقفه من زينة الدنيا وبريقها. هذه المعانى نجدها فى الفقرة التالية التى تتحدث عن الرجل غير الفاضل: ".... ولو ألزم نفسه من لذيذ الطعام أكل ما دونه لأشبعه وأجزاه، إذ هما يتساويان بعد ساعة حتى لو دام له ما استطابه لرفضه إذا شبع منه ولقلاه، وكذلك الملبوسات، يحرص الإنسان على ما قد ألزمه نفسه، وألفته عادته من حليها ومستحسنها. ولو لبس دون ذلك أقنعه، وكل يتساوى فى ستر العورة وسرعة البقاء، ولو تدبر الحكمة وتزين بزينة العلم الذى هو أفضل مدخور وملبوس ومزين لم يغتم لفقد ملبوس وكان كما حكى عن ديوجانس الحكيم، لما عبر به أنثياخس الملك، فلم يقم له، فركله الحاجب برجله فقال له الحكيم: خلق إنسان وخلق بهيمة؟ ما حملك على ما صنعت بي؟ قال: إذ لم تقم للملك إجلالا، فأجابه الحكيم: ما كنت بالذى أقوم لعبد عبدتى، فأدركهم الملك، وسمع المقالة، ثم قال له: من أين لك أنتى عبد عبدتك؟ قال الحكيم: لأنك عبد الدنيا وخادمها، ومن ترك شيئا فقد اقتدر عليه، فلما تركتها أنا

(160) Epictete, Manuel, VIII

(١٦١) أفلاطون، رسالة إلى فورفيروس. ص. ١١٤-١١٥

(١٦٢) نفس المصدر. ص ١١٦

اختياراً وخدمتها أنت مضطراً، وجب أن تكون لها عبداً، فعلم الملك مراده، ثم عطف عليه بالقول، فقال: هل لك فى صحبتى، فإنى مفوض إليك خزائن الذهب والفضة فقال له الحكيم: لو يكون لها قدر، لما أشتري بهما خسيس الأشياء، فقال له الملك: فأطعمك الطيبات، فقال له: ما فضل شبع الملوك على من دونهم؟ قال له الملك: فأزينك بأفخر الثياب، فأجاب الحكيم: إن الوصية سبقت لنا من الحكماء، أن لا تزين أجسادنا بزينة الثياب، ولكن تزينها بزينة العلم والتقوى، فبكى الملك وانصرف..^(١١٦).

وسبق أن ذكرت بصدد الكلام عن (الحكيم الرواقى)، أن الرواقيين قد اعتبروا الحكماء الحقيقيين فى هذا العالم عدد قليل للغاية وكان سقراط وديوجانس الكلبي بصفة خاصة، هما المثل الأعلى عندهم لتحقيق الصورة الخيالية للحكم فى الواقع. وهكذا وجدنا فى هذه الرسالة المنحولة على أفلاطون أن ديوجانس يمثل القدوة الحسنة التى ينبغى على من طلب الفضيلة أن يحتذى بها، وفى الفقرة التالية إشارة إلى القدوة الثانية، أعنى سقراط: "... فمن أراد طريق الحق، فهو الواضح لمن سلكه، فليفك نفسه من أثقال ما فى هذا العالم الدنيء التالف فقد روي عن سقراط، أنه كان يأوي إلي كسر جب، قد طوي ووطي فيه بتراب، وقال لمن حضر: من أراد قلة الغم، فليقل القنية فقال بعضهم: يا معلم، إن انكسر بقية الجب؟ قال: إن انكسر الجب، لم ينكسر المكان، ولم أعدم التراب^(١١٧).

و بعد هذه الفقرة مباشرة يعرض صاحب الرسالة قصة ينسبها إلي ملك الروم ويقصد بها دفع الناس عن التعلق بزخارف الحياة وزينتها: "وقد حكى عن الزر ملك رومية أنه أهدي قبة ثمينة عجيبة خطيرة، وفرح بها وزادت بهجته ومن حضره بحسنها وكان فى جملة الحاضرين حكيم، فقال له الملك: ما تقول فيها أنت، إذ أنت ممسك عن الكلام؟ فقال له الحكيم: إنها قد أظهرت منك فاقة وفقراً، ودلت منك على عظيم مصيبة متى لحقها خطر عارض..."، ثم تبين لنا هذه الرسالة كيف كانت تلك القبة الثمينة، سبباً فى حزن الملك الذى أدى فى النهاية إلى موته، وذلك أن الملك أراد

^(١١٦) أفلاطون، رسالة إلى فورفيروس ص ١١٩

التنزه في بعض الجزائر، وطلب نقل القبة على إحدى السفن، فغرقت السفينة وغرقت معها القبة^(١٦٤).

وبناء على الحكمة الأولى لإبيكتيتوس، فإن هناك نوعين من الأمور: الأول وهو ما يتعلق بإرادتنا، وكل ما يتعلق به فهو من فعلنا حقيقة، أما الآخر فهي الأمور الخارجة عنا والتي ليس لدينا دخل في فعلها، أقول: بناء على هذا التمييز الرواقى، نجد التمييز بين نوعين من الأمور التي نحزن عليها في هذه الرسالة، كما يظهر في الفقرة الآتية:

"إن الذى نحزن عليه، لا يخلو من أن يكون فعلنا أو فعل غيرنا، فإن كان فعلنا، فينبغى أن لا نفعل ما يحزننا، فإننا إذا فعلنا ما يحزننا، ولا نمسك عن فعله، أتينا نحن ما لا نريد، وهذا هو المحال، وإن كان المحزن لنا فعل غيرنا فلا نحزن على ما ليس لنا، ومما هو عار عنا، ولصاحبه استرجاعه..."^(١٦٥).

ونلاحظ أخيرا على هذه الرسالة أنها تحمل فكرة الرواقية عن حياد الأمور الخارجية والمثال المذكور هنا هو الموت، فهو في ذاته - وكما قال إبيكتيتوس - ليس بشر وإنما يكرهه الناس لما يتعلق به من أمور أخرى: "وكثيرا ما يقدره الناس مصيبة الموت ويكرهونه، وأنا أقول: إنما يكره المقتضى من لم يعد وفاء الدين، فأما من أعده، فهو أشهى إلى مقتضيه من مقتضيه، ولو تدبر الناس أمر الموت لعلموا أنه محمود غير مذموم لأن الموت تمام طبيعتنا، ولو لم يكن موت لم يكن إنسان، لأن حد الإنسان وصفته هو الحى الناطق الميت، فإن لم يكن بميت فليس بإنسان ومع ذلك فهو البريد إلى دار الآخرة، وإن كانوا يكرهون ذلك...."^(١٦٦).

تلك هي آثار رواقية امتزجت بعناصر أخرى وأثمرت في النهاية رسالة مجهولة المؤلف وسنلاحظ عندما أعرض لرسالة الكندى في الحيلة لدفع الأحران، أن معظم أفكارها وألفاظها مستمد من هذه الرسالة المنسوبة إلى أفلاطون.

^(١٦٣) أفلاطون، رسالة إلى فورفيروس ص ١١٩٠

^(١٦٤) نفس المصدر. ص ١٢٠

^(١٦٥) نفس المصدر. ص ١٢٠

^(١٦٦) نفس المصدر ص. ١٢١

تلك هي الكتب التي أزعج أنها رواقية النزعة، وانتقلت إلى المسلمين، فكانت مصدرا خصبا استمدوا منه الكثير من الأفكار الرواقية، ولا أنكر أن طريقتي في دراسة النصوص الكثيرة لهذه الكتب، قد تكون مملة إلى حد ما أو ينفد لها الصبر، إلا أنني أرى أن تجاهل هذه النصوص وعدم الاكتراث بها - على نحو ما فعل الدكتور جدعان - قد يوقعنا في صعوبات بل في أخطاء أيضا عندما نكون بصدد البحث عن مصادر أقوال المفكرين الإسلاميين فهل كان الدكتور جدعان بحاجة إلى افتراض أن كتاب أيبكتيتوس Manuel قد نقل إلى العربية، مع أننا لا نملك من المصادر والوثائق ما يؤيد ذلك، وهذا من أجل معرفة مصدر نظريات الكندي وسائر فلاسفة الإسلام في الأخلاق؟ هل كان بحاجة إلى هذا الافتراض لو أنه بين أن معظم هذه النظريات قد ورد على سبيل المثال بلغز قابس ورسالة أفلاطون إلى فورفيروس؟.

ثانيا: مدرسة الإسكندرية

وسأنتقل الآن إلى مدرسة الإسكندرية، من حيث اعتبارها معبرا للرواقية إلى العالم الإسلامي، بعد أن ثبت أن العرب لم يتخلصوا من مكتبة الإسكندرية، حين أمر الخليفة عمرو بن العاص بحرقها، فقد أثبتت الأبحاث بصورة قاطعة تهافت تلك الفرية التي أوردها بعض مؤرخي العرب، كما ثبت أن مراكز البحث الفلسفي كانت منتشرة في العالم القديم، ولم يتوقف عملها العلمي^(١٦٧)، وذهب ماكس مايرهوف إلى أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر، وكانت هي المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة في البلاد التي غزاها العرب، "ومن المحتمل الظن بأنها، لا بد أن تكون قد قامت بدورها في نقل العلوم إلى العرب"^(١٦٨). ويذهب الدكتور السيد عبد العزيز سالم إلى أن دار الحكمة (المتحف) ومكتبة الإسكندرية ظلا يحملان مشعل الحضارة الإسكندرية حتى عام ٤٨ ق. م.

(١٦٧) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ٦٨

(١٦٨) ماكس مايرهوف، في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. ص ٣٧ - ٣٨

(١٦٩) د. السيد عبد العزيز سالم، تاريخ الإسكندرية وحضارتها في العصر الإسلامي، ط ٢، الإسكندرية،

دار المعارف، ١٩٦٩م، ص ٣٥-٣٦

عندما أشعل يوليوس قيصر النيران في سفن المصريين، فامتدت ألسنتها إلى الأرصفة القريبة، وأحرقت المخازن الجمركية ومخازن الكتب التابعة للمكتبة، ثم قضى الاضطراب السياسى والدينى فى الإسكندرية، فى عصر انتشار المسيحية، على العدد الأعظم مما تبقى من هذه الكتب، ومن المرجح أن مكتبة المتحف، بددت فى سنة ٢٧٢م، عندما أحمّد الإمبراطور أوريليانوس الثورة التى أشعلها فيرموس، أما مكتبة السيرايوم، فقد تبددت فى سنة ٣٩١م، عندما هاجمها الجيش الإمبراطورى، يساعده المسيحيون، بزعامة ثيوفيلوس بطريرك الإسكندرية، "ومع ذلك فقد ظلت بقايا دار الحكمة فى العصر الإسلامى، فوصفها الرحالة المسلمون وغيرهم^(١٦٩).

ويذكر ماكس مايرهوف أن من أشهر رجال مدرسة الإسكندرية أمونيوس ابن هرمياس الذى كان رئيساً لإحدى مدارس الإسكندرية حوالى سنة ٥٠٠م. وقد عرف العرب تلاميذه: سنبلقيوس، ودمسقيوس، واسقليبيوس، ويحيى النحوى، وغيرهم، ومن المحتمل أن يكون الأخير قد رأس المدرسة فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى ويذهب بن أبى أصيبعة إلى أن يحيى النحوى لحق أوائل الإسلام، وكان فى أول أمره أسقفاً فى بعض الكنائس بمصر، ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية، ثم رجع عما يعتقده النصارى من التثليث، ولما فتحت مصر على يدى عمرو بن العاص رضى الله عنه. دخل إليه وأكرمه ورأى له موعظاً، وكان يحيى قد قرأ على أمونيوس، وكان قوياً فى علم النحو والمنطق والفلسفة، وقد فسر كتباً كثيرة من الطبيات، ولقوته فى الفلسفة ألحق بالفلسفة لأنه أحد الفلاسفة المذكورين فى وقته^(١٧٠). أما فى أوائل القرن السابع الميلادى، فقد كان اصطفن الإسكندرانى، أشهر المعلمين فى الإسكندرية^(١٧١)، وهو الذى قام بالترجمة لخالد بن يزيد بن معاوية الأموى.

ولكن ما هى مدرسة الإسكندرية؟ ومتى قامت؟ وما علاقتها - وهذا ما يهمنى - بالفلسفة الرواقية؟

(١٧٠) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ج ١، ص ١٠٤

(١٧١) مايرهوف، فى التراث اليونانى، ص ٤١ - ٤٣

يخلط بعض مؤرخي الفلسفة الغربيين والشرقيين^(١٧٣) بين فلسفة الإسكندرية وبين فلسفة أفلوطين، وهذا غير صحيح، فمن المعروف أن أفلوطين، وإن كان من المرجح أنه ولد بصعيد مصر عام ٢٠٣م. وتعلم الفلسفة بالإسكندرية، وبقي بها حتى نضج في سن الثامنة والثلاثين، إلا أنه مع ذلك لم يفتح في هذه المدينة مدرسة ولم ينضم إليه تلامذة، بل لم يرسم لنفسه خطوط مذهب فلسفي شخصي، لقد ترك أفلوطين الإسكندرية ولم يعد إليها مطلقاً حتى مات، وفي روما افتتح مدرسته في عام ٢٥٨م. ويتضح من هذا أن الإسكندرية لم تكن مقر مدرسة أفلوطين وأنه لم ينشئ فيها منهجه أو فلسفته^(١٧٣).

وقامت بعض مدارس خاصة بالإسكندرية لتعليم الفلسفة، أو على الأصح معلمون خصوصيون لها، وذلك في القرن الثالث قبل الميلاد، بعضهم يمثل النزعة الأفلاطونية والبعض الآخر المشائية، والبعض الثالث الرواقية، وقد شجع الرومان منذ استيلائهم على مدينة الإسكندرية في القرن الأخير قبل الميلاد الدراسة بمتحفها وأضافوا إلى كراسي الأساتذة فيها، كراسي خاصة بالفلسفة اليونانية في مدارسها الأربع: الأفلاطونية والمشائية والرواقية والأبيقورية^(١٧٤).

ويذهب دي بوج إلى أن الإسكندرية كانت تحت رعاية البطالمة - مركزاً للعلم الهليني، وكانت تقوم بها مكتبتان تضم إحداهما وهي مكتبة السيرايوم ٢٠٠,٠٠٠ مخطوط وهما يدلان على الحماس الذي كان سائداً للثقافة اليونانية في هذه المدينة^(١٧٥).

وما أريد أن أخلص إليه مما ذكرت، أن الرواقية مثلها كمثّل سائر الفلسفات اليونانية الأخرى كانت سائدة في مدرسة الإسكندرية، ولكن أعرض فيما يلي - في شيء من التفصيل لتأثير الرواقية في بعض الشخصيات البارزة لدى بعض علماء

(١٧٣) مثال ذلك الأستاذ أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ١. ص ٢٧٢

(١٧٣) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية. ص ٨٤ - ٨٥ وكذلك أوليري، علوم اليونان ص ٣١

(١٧٤) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية. ص ٨٦

(١٧٥) دي بوج، تراث العالم القديم، ج ١. ص ٢٢٠، كذلك د. السيد عبد العزيز تاريخ الإسكندرية ص

الإسكندرية، إلا أنه ينبغي قبل هذا أن أشير إلى مؤسس الإسكندرية، أعنى الإسكندر.

الإسكندر الأكبر:

أشرت في الباب السابق إلى أن الإسكندر قد مهد الطريق بأفعاله وفتوحاته التحول الفكرى الذى انتهى إلى فلسفة الرواقيين فى المدينة العالمية، والدين العالمى، تلك الفلسفة أثرت بوضوح فى مدرسة الإسكندرية، وهى مخالفة بالطبع للفلسفة الأرسطية^(١٧٦). ولقد عمل الإسكندر منذ البداية، على مزج الحضارتين الغربية والشرقية، وأفصح عن ذلك مثلاً بتزوجه من امرأة فارسية، وبإجبار سليوكوس وآلاف من المقدونيين، أن يحدوا حدوده، ففكرة الإسكندر عن طبيعة الإمبراطورية، التى كان يزمع إنشاءها هى الجمع بين الحضارتين الهلينية والشرقية، فى دولة واحدة عالمية^(١٧٧).

ولم يكن الإسكندر رجل سياسة أو حرب فحسب، بل كان يهتم بالفلسفة والعلوم، فقد حفزه أستاذه أرسطو إلى دراسة الفلسفة، وأثار شغفه بالبحث العلمى والطب، والدليل على عنايته بالفلسفة هو اصطحابه للفلاسفة الذين رافقوه إلى آسيا^(١٧٨) من أجل هذا يرى مؤرخو الفلسفة أن فتوحات الإسكندر المقدونى لكثير من بلاد آسيا وأفريقيا، كانت سبباً كبيراً من أسباب انتشار الثقافة اليونانية فى الشرق، وامتزاج الروح الهلينية بالروح الشرقية^(١٧٩).

فيلون الإسكندرى (٣٠ ق.م - ٥٠ بعده):

يعد فيلون اليهودى من زعماء المذهب الإسكندرى^(١٨٠) ولد بالإسكندرية، من أسرة يهودية نبيلة، وكانت الجالية اليهودية فى الإسكندرية فى ذلك العصر قد أخذت بحظ كبير من الثقافة اليونانية حتى إنهم لم يكونوا يقرأون التوراة إلا فى

(١٧٦) د. بلدى، دراسة الإسكندرية. ص ٧٤

(١٧٧) أربرى، تراث فارس. ص ٤٤ - ٤٥

(١٧٨) تارن، الإسكندر الأكبر ص ٢٢

(١٧٩) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ١. ص ٢٦٢، د. بلدى، مدرسة الإسكندرية ص ١٥، دى بوج،

تراث العالم القديم ج ١ ص ٢١٠

(١٨٠) ماسنيون، نظرات فى فلسفة العرب. ص ١١٠

الترجمة اليونانية، المعروفة بالسبعينية، وكان فيلون أكبر ممثل للفكر اليهودي المثقف باليونانية ولم يكن يعرف العبرانية، فكان يقرأ التوراة باليونانية ويشرحها بهذه اللغة^(١٨١) وقد ولع فيلون منذ صغره بالفلسفة، وكان الملاحظ عليه أن يتخذ في كتبه موقف مؤرخ الفلسفة الموضوعي الذي يسجلها ويشرحها ثم يرجي النظر في مناقشتها، مثال ذلك أنه ناقش وجهة نظر كريزيب فيما يختص بالنباتات والحيوانات، في كتابه المسمى De providentia^(١٨٢)، ونجد عند فيلون إشارات إلى فلسفات ثلاث على الأقل وهي الأفلاطونية، والأرسطية والرواقية، ونجد إشارات إلى معان رواقية امتزجت بالأفلاطونية، وقد اطلع فيلون على الكتب الرواقية^(١٨٣).

ويقرر برهيه أن الفلسفة الرواقية، قد أثرت بجميع فروعها، تأثيرا كبيرا في فلسفة هذا المفكر اليهودي السكندري، وقد ظهر هذا التأثير على سبيل المثال - لا الحصر - في تصور فيلون "للملك المثالي" كما تأثر فيلون في كتابته بطريقة التأويل المجازي التي استعملتها المدرسة الرواقية بتوسع، وبين الأستاذ برهيه تأثير الرواقية في مذهب الحلول التصوفي لدى فيلون، وفكرته عن صفات الله، كما أن فيلون مزج أفكار أفلاطون في محاوره طيماوس بالأفكار الرواقية في نظريته في تكوين العالم، وأشار برهيه كذلك إلى قبول فيلون الفكرة الرواقية عن اللوغوس الذي يحكم الطبيعة، والجانب الأخلاقي لهذه الفكرة، وأخذ فيلون من الرواقيين اعتقادهم بأن النفس هي المبدأ الفاعل الذي يربط مجموع أجزاء الش بتوتره، وقرر برهيه أن فيلون قد أخذ نظرية التعاطف العالمي من المدرسة الرواقية وعرف علم التنجيم عند الرواقية، وقبل فيلون نظرية الإخاء بين البشر التي قال بها الرواقيون كما أخذ منهم تعريفاتهم للفلسفة وتقسيمها الثلاثي.. الخ، تلك بعض السمات الرواقية، التي أضاف برهيه اللثام عنها من ثانيا عرضه لمذهب فيلون ولم أشر إلى مواضعها في كتابه "الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري" لأنها كثيرة جدا وتكاد أن تستغرقه تماما، ولكنني أذكر خلاصة رأي برهيه في قوله: "إن تفكير فيلون، قد تكون

(١٨١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٤٢

(١٨٢) Rivaud, Histoire de La philosophie t.I. p. 374

(١٨٣) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية. ص ٨٢ - ٩٢

فى بئنة؁ كانت الفلسفة الرواقية فيها هى الفلسفة المعروفة المتداولة" (١٨٤) فقد كان للفلسفة الرواقية تأثير فى المذاهب الدينية فى مصر؁ وكان هناك رواقيون إسكندريون منذ بدء العصر الإمبراطوري وهو العصر الذى كان يعيش فيه فيلون؁ وإن كانت لدينا معلومات قليلة جدا عن الرواقيين السكندريين؁ ويذكر منهم برهيه: "هيكاتيه الأبدى" و"آيون" المعاصر لفيلون؁ ويؤكد برهيه أن "الرواقية المصرية" كانت المصدر الرئيسى للمذهب الفيلونى (١٨٥).

كليمان السكندرى (١٥٠-٢١٧) وتلميذه أوريجين (١٨٥-٢٥٤):

لم تؤثر الفلسفة اليونانية عامة والرواقية بصفة خاصة على الجالية اليهودية فى الإسكندرية؁ تلك الجالية التى يمثلها فيلون فحسب؁ بل أثرت أيضا فى المفكرين المسيحيين؁ وكما يذهب ماسينيون؁ فإن المذهب السكندرى؁ قد تسرب إلى اليهودية والنصرانية؁ وقامت بالإسكندرية فى القرن الثانى؁ مدرسة مسيحية سنية؁ وأول أستاذتها وصلتنا عنه أخبار مفصلة؁ هو كليمان الذى ولد وثنيا بالإسكندرية فى رواية؁ وبأثينا فى رواية أخرى؁ وجال كليمان فى شبابه أنحاء فلسطين وسوريا واليونان وإيطاليا؁ حيث درس على مشاهير المعلمين؁ ولئن كانت الأفلاطونية عنده خير المذاهب إلا أنه أفاد مما وجد عند الرواقيين من تحليل دقيق للفضائل والذائل. ويمكن القول إن مجال تخريره كان مقصورا على الأفلاطونية والرواقية (١٨٦). وكان كليمان يعتبر كريزيب- لا أرسطو- سيد المنطقة (١٨٧).

أما عن أوريجين السكندرى؁ فهو تلميذ كليمان؁ ربما ولد فى الإسكندرية من أبوين مسيحيين فى عام ١٨٥ أو ١٨٦؁ وكانت الفلسفة اليونانية سائدة فى الإسكندرية المسيحية فى ذاك الوقت؁ وكان أوريجين يحضر دائما محاضرات أمونيوس ساكاس؁ ودرس كتب أفلاطون؁ واستمد أوريجين علم الأخلاق برمته من الرواقيين (١٨٨).

(١٨٤) برهيه؁ الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى. ص ٣٢٤

(١٨٥) نفس المصدر ص ٣٠٤-٣٠٥

(١٨٦) يوسف كرم؁ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٦٩؁ ٢٧٢ كذلك: جرديه وقنواتى فلسفة الفكر الدينى؁

ج ٢ ص ٢٥٧ وما بعدها

(١٨٧) Kneele, The development of logic, P.116

(١٨٨) Ency. Britanica, vol. 16, p. 900-902

وبلاحظ أنه كان هناك شخصان يسميان أوريجين: أحدهما هذا الكاتب المسيحي المشهور والآخر فيلسوف وثني، وكلاهما من الإسكندرية، وكانا متعاصرين^(١٨٩).

أما عن آراء أوريجين في أرسطو والرواقيين، فهي آراء أستاذه كليمان^(١٩٠) وقد اضطهد أوريجين ففر من الإسكندرية، وأنشأ مدرسة على النمط السكندري في قيصرية في فلسطين، ثم أسست بعد ذلك مدرسة على هذا النمط في نصيبين، ثم انتقلت إلى الرها، وهكذا انتشر النمط السكندري، في مزج النصرانية بالفلسفة في أنحاء الشرق^(١٩١).

المؤلفات الهرمسية:

يهدف مؤلفو الكتب الهرمسية، كما كان يهدف فيلون إلى إنشاء فلسفة إلهية دينية وقد أخذوا بالتيارين الفلسفيين لمعرفة الله: تيار التأمل في الإله عن طريق العالم، وتيار التأمل فيه عن طريق الابتعاد عن العالم، وقد مهدت المؤلفات الهرمسية بهذا، لظهور فلسفة أفلوطين.

ومنذ أواخر القرن الرابع الميلادي، كانت المؤلفات الهرمسية، تنسب إلى هرمس طوط الإله المصري للحكمة والفنون، وكانت في رأى مؤلفي ذلك الوقت، حاوية للاهوت المصري والفلسفة المصرية، وترجمت من اللغة المصرية إلى اليونانية على يد الكهنة المصريين الذين تعلموا اليونانية، والحقيقة أنه ليس هناك ألبتة ما يدل على صحة هذا الزعم، بل ليس لدينا ما يدل على وجود المؤلفات الهرمسية في العصر البطلمي، اللهم إلا بعض أجزاءها الخاصة بالتنجيم والكيمياء، أما الأجزاء الخاصة بالمسائل الفلسفية والإلهية، فلا يرجع تاريخها إلا إلى النصف الأخير من القرن الميلادي الثاني^(١٩٢).

^(١٨٩) أوليري، علوم اليونان. ص ٢٩

^(١٩٠) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٧٥

^(١٩١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ١. ص ٢٧٤

^(١٩٢) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية. ص ٩٥ - ٩٨

وتحوى الكتابات الهرمسية عددا كبيرا من الآراء الرواقية^(١١٣) وتظهر هذه الآراء ممتزجة بموقف أفلاطون في محاوره طيماس، من الاستدلال على وجود الله عن طريق العالم ومشاهدته والتأمل فيه^(١١٤)، كما أن "النصوص الكيميائية التي احتوتها المؤلفات الهرمسية، تقوم على التعليم الرواقى القائل بمبدأ وحدة الكل، والذي يتلخص فى أن حياة واحدة، تسرى فى العالم كله، وأن كل شئ فى العالم ممتلىء بالنفس وبأن فى المعدن ذاته حياة"^(١١٥).

وقد أثرت المؤلفات الهرمسية فى الحرائية، تلك المدرسة الفلسفية الكبيرة التى وجدها المسلمون فى البلاد التى فتحوها، وساد فى حران الأدب الهرمسي^(١١٦)، وقد أثرت بالتالى الكتابات الحرائية الممتزجة بالهرمسية فى فلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى وابن سينا^(١١٧).

الأطباء الروحانيون:

تميز علم الطب بالإسكندرية، منذ عصر بطليموس الأول، بالاتجاه العلمى البحت القائم على التشرىح والفسىولوجيا، إلا أن هذا الاتجاه لم يدم لفترة طويلة فمند أواسط القرن الثالث قبل الميلاد قامت مدرسة طبية تهمل الاهتمام بالأسس العلمية وتعنى قبل كل شئ بالعلاج والشفاء، فاعتمدت على التجارب بالمعنى المعتاد، غير أن هذا المنهج ذاته لم يدم هو أيضا مدة طويلة، فمند أواخر القرن الثالث قبل الميلاد، بدأت الدراسات الطبية، والدراسات العلمية بوجه عام، تتأثر بالفلسفة وبالرواقية بوجه خاص، وأخذ الأطباء يرجعون إلى مبدأ: "الروح" الذى قال به الرواقيون، والذى كان يرجع عندهم إلى فكرة حضور العقل الإلهى فى العالم، وانتشاره فى جميع أجزاء العالم، وهذا الروح هو الذى يحيى البدن، ويحقق بين أجزائه وحدة كاملة، غير أن المدرسة الطبية التى أخذت بمبدأ الروح قبلت فى الوقت نفسه الدراسات العلمية والتشريحية والفسىولوجية، فكانت فى الإسكندرية

(١١٣) د- النشر، مناهج البحث. ص ١٠

(١١٤) د. بلدى، مدرسة الإسكندرية. ص ١١٢-١٢٠

(١١٥) د. بلدى، مدرسة الإسكندرية ص ١٢٩

(١١٦) Sweetman, Islamand Christian Theology, vol. I, P. 85

(١١٧) د. النشر، نشأة الفكر، ج ١. ص ٢٠٩-٢١٢

وغيرها من المدن، مدرسة طبية تلفيقية، تجمع بين الدراسة العلمية وبين المبادئ الفلسفية حتى عصر جالينوس في القرن الميلادي الثاني^(١٩٨). ويذهب سنتلانا إلى أن الأطباء الروحانيين هم قوم اتخذوا مذهب الرواق أساسا لمذهبهم، وهو أن حركة المادة وحياتها، إنما هي بموجب قوة هي نار وعقل معا أي نار عاقلة أو عقل ناري، منبث في طبيعة العالم، سائر فيه متصرف في جميع أجزائه تصرف الروح في البدن، وقد سموه بالروح^(١٩٩)، ويقرر سنتلانا أن كتب فرقة الأطباء المعروفة بالروحانيين كانت من أهم مصادر انتقال الرواقية إلى العالم الإسلامي^(٢٠٠)، وسنرى عندما نعرض لمعرفة المؤرخين الإسلاميين بالرواقية كيف أخطأ الدكتور جدعان، عندما أخذ على الدكتور عثمان أمين اعتباره فرقة الأطباء الروحانيين من المصادر الهامة لانتقال الرواقية للمسلمين والواقع أن الدكتور جدعان لم يبحث في حقيقة هؤلاء الروحانيين، فأنكر وجودهم تماما^(٢٠١)، وأرجع ذكر القفطي لهم إلى خطأ وقع فيه النساخ، وصوابه كلمة "الرواقيين"، وسأعود إلى هذه المشكلة فيما بعد كما قلت، ولكنني أكتفي هنا بتقرير وجود الأطباء الروحانيين حقيقة.

وقد قامت شهرة مدرسة الإسكندرية عند العرب على طب جالينوس، فكثير من الإسلاميين الذين يذكرون مدرسة الإسكندرية لا يفكرون في الدراسات العلمية والنظرية التي كانت بالإسكندرية، ولا يهتمون بالفلسفة وحدها، وإنما يقرنون الفلسفة بالطب، هذا لأن الفلسفة والطب اجتماعا واتحدا عند جالينوس، من أجل هذا كان الكلام عن جالينوس ضروريا، إذ أن هذا الاتحاد بين الفلسفة والطب عنده، هو ما تميزت به الإسكندرية بعد انتهاء الدولة البطلمية^(٢٠٢).

ويتفق كثير من مؤرخي العرب، على أنه في الإسكندرية، وفي العصر الهليني المتأخر، قد ألقت مجموعة كتب طبية وجوامع لستة عشر كتابا من كتب جالينوس، ولا نعرف من المصادر اليونانية شيئا عن هذه الجوامع اللهم إلا اسمها، والواقع أنها ليست ١٦، بل ٢٨ كتابا، واسم هذه الجوامع كلها "للمتعلمين" وقد ترجمت مبكرا

(١٩٨) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية ص ٤٥-٤٦

(١٩٩) سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ١٤٩

(٢٠٠) نفس المخطوط ص ١٨

(٢٠١) Jadaane, L'Influence P. 52

(٢٠٢) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية. ص ٤٧

إلى السريانية والعربية، فتوزعها حنين وتلاميذه، ويستدل الدكتور ماكس مايرهوف من وجود هذه الجوامع، على أن حركة التدريس الطبي بالإسكندرية لا بد أن تكون قوية نشيطة قبل دخول العرب وغزوهم^(٢٠٣)، وقد أورد ابن النديم في فهرسته، جدولا مطولا بالكتب التي ترجمها حنين لجالينوس، وما قام بنقله حبش بن الأعسم^(٢٠٤).

ذاع صيت جالينوس في العالم الإسلامي، وعرفه معظم المفكرين الإسلاميين، حتى الشعراء كالمتنبى وأبى العلاء قد أوردوا في شعرها اسم جالينوس. ولكنهم اختلفوا في تاريخ ميلاده فكان مولده بعد زمان المسيح بتسع وخمسين سنة على ما أرخه إسحق ابن حنين، وقال أبو الحسين على بن الحسين المسعودي: كان جالينوس بعد المسيح بنحو مائتي سنة، وبعد أبقراط بنحو ستمائة سنة وبعد الإسكندر بنحو خمسمائة سنة ونيف^(٢٠٥). والحقيقة أن جالينوس قد ولد في مدينة فرغاموس بآسيا الصغرى، حوالي عام ١٣٠ م. وقد استمر جالينوس يعمل في ميدان الطب طول حياته، حتى جاوز سنه الثمانين، وقد بدأ دراسته بمدينته، وجمع في تلك الدراسة بين معارف أبقراط والمبادئ التجريبية، ثم سافر من مدينته إلى أزمير، فكورنثة فالإسكندرية حيث عاش فيها مدة طويلة، حيث أتقن التشريح وطرق الطب التجريبي، ودرس على فلاسفة ينتمون إلى مدارس مختلفة، ثم رجع إلى فرغاموس، وانتقل منها بعد ذلك إلى روما فارتبطت حياته من ذلك الوقت بالبلاط الروماني، حتى وفاته^(٢٠٦)، وعرف المسلمون أن جالينوس قد سافر إلى " أثينية ورومية والإسكندرية وغيرها من البلاد في طلب العلم"^(٢٠٧).

ولم يعرف جالينوس في العالم الإسلامي على أنه طبيب فقط، بل عرف أيضا على أنه مؤرخ وفيلسوف^(٢٠٨). فقال عنه ابن جليل أنه "برع في الطب والفلسفة،

^(٢٠٣) ماكس مايرهوف، في التراث اليوناني

^(٢٠٤) ابن النديم، الفهرست. ص ٤٠٣ - ٤٠٥

^(٢٠٥) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج ١. ص ٧١

^(٢٠٦) د. بلدي مدرسة الإسكندرية ص ٤٧٠

^(٢٠٧) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج ١. ص ٨٢

⁽²⁰⁸⁾ Amine, Le Stoicisme, P.22, Madkour, L'Organon, p. 37.

وجميع العلوم الرياضية^(٢٠٩) كما قرر صاحب مخطوط صوان الحكمة أن جالينوس "نظر في المنطق" وأشار إلى كتابه في البرهان وذهب إلى أن أهل البراعة من المنطقيين، ذكروا أن هذا ليس يدل على براعة جالينوس^(٢١٠). والواقع أن دراسة جالينوس لم تقتصر على الطب و العلوم و الفنون المتصلة به فحسب، بل جمع بينها كما قلت و بين الفلسفة بل يقال انه درس الأدب و البلاغة أيضا، وبدأ تأليفه لا بالطب، بل بالفلسفة، فكتب في البرهان العلمي، ثم في انفعالات النفس، و طرق ضبطها، و كان تأليفه في ميدان الطب مرتبطا اشد الارتباط بالفلسفة، و جمع في تأثره بالفلسفة بين أرسطو و أفلاطون و الرواقيين^(٢١١).

فأما عن الرواقيين فقد اخذ عنهم كثيرا من آرائهم في شتى فروع الفلسفة: فتأثر بنظرية المعرفة لديهم، و اخذ عنهم تصورهم للإحساس على انه يتكون من عنصرين: التغير الطبيعي الذي يحدثه الشيء في الحاسة من ناحية، و الشعور بإدراكه من ناحية أخرى^(٢١٢) أما كتب جالينوس الصغيرة في المنطق فقد تضمنت عناصر رواقية^(٢١٣)، من أمثلتها معارضته لفكرة الحد الارسطوطالي الذي يهدف إلى التوصل للماهية أو الكنه، فوضع نوعا آخر من التعريف هو الرسم la description الذي يفيد الأوصاف الظاهرة المحسوسة للشيء، لا كنهه أو ماهيته، و يرجع الباحثون من أمثال أستاذنا و الدكتور مذكور تعريف جالينوس بالرسم إلى تأثير رواقى^(٢١٤). كما تأثر جالينوس بالإلهيات الرواقية و نظريتها في الغائية و العناية الإلهية التي تشمل جميع جزئيات الكون، و اصطبغ الطب منذ أوائل القرن الميلادي الثاني - تحت تأثير جالينوس - بهذه الصبغة الفلسفية و ظهرت فيه هذه الآثار الرواقية^(٢١٥). أما في علم النفس فقد استمد جالينوس من الرواقيين فكرته عن الروح أنه بخار أو نفس

(٢٠٩) ابن جليل، طبقات الأطباء . ص ٤١

(٢١٠) السجستاني ، مخطوط صوان الحكمة ، ج١ . لوحة ٦

(٢١١) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية. ص ٤٨

(212) Amine, Le Stoicisme, P.22

(213) Kneale , The development , P.116

(٢١٤) Madkour , L'Organon, PP.119- 120 . النشار المنطق الصوري ص ١٩٨-١٩٩

(٢١٥) د. بلدي ، مدرسة الإسكندرية ص ١٠٠، Amine, Le Stoicisme, P.22

حارة مركزه في القلب، وهو كالرابطه بين جوهر النفس الروحاني و البدن الكثيف^(٣١٦)، تلك بعض العناصر الرواقية لدى جالينوس.

ويذهب ابن أبي اصيبعة إلى أن لجالينوس من المصنفات كتب كثيرة جداً، ويذكر ما وجد منها منتشراً في أيدي الناس مما قد نقله حنين بن اسحق العبادي وغيره إلى العربي^(٣١٧) وإذا نظرنا في بعض هذه الكتب التي أوردها ابن أبي اصيبعة لجالينوس وأدخلنا في الاعتبار ما لاحظنا من تأثير جالينوس بالرواقية، لدنا هذا النظر إلى حد كبير على قيمة جالينوس من حيث هو أحد المصادر المهمة لتعرف الإسلاميين على الأصول الرواقية: فيذكر صاحب عيون الأنباء من كتب جالينوس كتاب البرهان وهو في خمس عشرة مقالة وترجم بعض مقالته اسحق بن حنين، وترجم سائرها غيره مثل عيسى بن يحيى، ومن المرجح أن يكون هذا الكتاب حاوياً بعض عناصر المنطق الرواقي، كما يذكر أيضاً ابن أبي اصيبعة من كتب جالينوس كتاب الأخلاق ومقاله في صرف الاغتنام كتبها لرجل سأل "ما باله لم يره اغتم قط عندما ذهب جميع ما كان قد تركه في الخزائن العظمى، لما احترقت برومية، فوصف له السبب في ذلك وبين بماذا يجب الاغتنام وبما لا يجب"^(٣١٨) وعلى الرغم من أن هذه المقالة ليست تحت أيدينا الآن، إلا أن عنوانها بالإضافة إلى أن شرح ابن أبي اصيبعة القصير لها يذكرنا بالرسالة المنحولة على أفلاطون والتي كتبها فورفوريوس والتي لاحظنا فيها الصبغة الأخلاقية الرواقية التي اصطبغت بها، كما يشبه من ناحية أخرى ما سوف نجده في رسائل الكندي والرازي ومسكويه وابن سينا الأخلاقية.

ويغلب على الظن أن تكون هذه المقالة ذات اثر رواقي واضح. ومن الكتب التي يوردها ابن أبي اصيبعة لجالينوس أيضاً "كتاب في تعرف الإنسان عيوب نفسه" ولا شك أن عادة تفقد الإنسان عيوب نفسه عادة ترجع إلى الأخلاقيين الرواقيين وأنصار الأفلاطونية الجديدة^(٣١٩)، كما استخدمها أيضاً فيلون

^(٣١٦) سنتلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية . ص ٤٥-٤٦

^(٣١٧) ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء، ج ١ . ص ٩٠.

^(٣١٨) نفس المصدر، ج ١ . ص ١٠٠.

^(٣١٩) د. أمين، الفلسفة الرواقية . ص ٣١٩

الإسكندري^(٢٢٠)؛ ولجالينوس أيضا "مقالة في الحدود"^(٢٢١) ومن المحتمل أن تكون هذه المقالة مصدر معرفة المسلمين بالرسم الجاليني بالرواقية والمخالف للحد الارسطي، ونلاحظ أيضا أن لجالينوس "مقالة في أن الكيفيات ليست أجساما"، وأغلب الظن أن المقصود بهذه المقالة هو رد جالينوس على الرواقيين بأن الكيفيات أجسام؟ وأذكر أخيرا من الكتب التي أوردها ابن أبي أصيبعة لجالينوس "مقالة في عناية الخالق عز وجل للإنسان"^(٢٢٢) وقد أشرت مند هنيهة إلى تأثير جالينوس بنظرية العناية الإلهية لدى الرواقيين، وقد نقلت هذه المقالة نظرية العناية للمسلمين.

ويتبين لنا مما سبق صحة قول كثير من الباحثين أنه عن طريق جالينوس، عرف المسلمون معظم النظريات الرواقية وقد أشرت فيما سلف إلى آراء أستاذنا والدكتور عثمان أمين المؤيد لهذا القول، وأذكر أيضا من الداهبين هذا المذهب كلا من: الدكتور مذكور (L'organen, P.37) والأستاذ سنتلانا (المخطوط ص ١٤٨) والدكتور بلدي (مدرسة الإسكندرية ص ٤٦) والدكتور فهمي جدعان (L'Influence, P.51).

وصفوة القول، كان الطب - على ما يقرر الدكتور ماكس مايرهوف - طريقا رئيسيا لوصول العلوم اليونانية إلى العرب^(٢٢٣)، وقد رأينا أن الأصول الرواقية كانت من هذه العلوم اليونانية التي انتقلت إلى الإسلاميين.

العلوم الطبيعية :

لم يتأثر الطب وحده في مدرسة الإسكندرية بالفلسفة الرواقية على نحو ما لاحظنا، بل امتد التأثير إلى غيره من العلوم التجريبية والطبيعية، فتأثر علم الطبيعة قبل علم الطب بالروح الفلسفية الرواقية، بعد أن استقل عن الفلسفة، واتخذ منهجا وصفيا ميكانيكيا على يد ستراتون اللمسافي، فعاد مرة أخرى إلى قبول المبادئ الميتافيزيقية في تفسير ظواهر الطبيعة، مثال ذلك أن ظاهرة المد والجزر، ترجع إلى

(٢٢٠) برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، ص ٢٧٩

(٢٢١) ابن أبي أصيبعة، عيون، ج ١ ص ١٠١

(٢٢٢) نفس المصدر، ج ١، ص ١٠٢

(٢٢٣) مايرهوف، التراث اليوناني. ص ٦١

فكرة (التعاطف الكوني)، والتي أساسها حضور العقل الإلهي في العالم كله ويقوم هذا العقل بربط ظواهر العالم فيما بينها^(٢٢٤).

و كان لمبدأ تجاذب أجزاء العالم أيضاً تأثير في علم الفلك السكندري، وقد قرر برهيه أن للفلسفة الرواقية الأرجحية في بحوث فيلون الإسكندري الخاصة بعلم الفلك^(٢٢٥) وقام بتفسير حركة الأفلاك في مدرسة الإسكندرية على مبدأ التجاذب الرواقي المذكور بل على أساس هذا المبدأ أمكن ربط حركة الأفلاك بأحداث العالم الجزئية، و بمصير كل إنسان و بحياته، هذا موضوع علم التنجيم، الذي ابتداءً يشيع عند يوناني الإسكندرية من القرن الميلادي الأول^(٢٢٦)، وكانت الرواقية تستمد من مذاهبها أساساً نظرياً لقراءة الغيب، فقد قررت أن جميع أجزاء العالم في اجتماع و تعاطف متبادلين، وأن الحركات الدورية التي تسير عليها النجوم، هي سبب جميع الخيرات و جميع الشرور عند الإنسان، وقد أثر التنجيم بهذا المعنى في فيلون الإسكندري^(٢٢٧)، ولقد لقي علم التنجيم اهتماماً كبيراً في العالم الإسلامي وبخاصة في العصر العباسي. و يقرر الأستاذ أحمد أمين أن علمي الطب والتنجيم هما البابان اللذان أوصلا المسلمين إلى ساحة العلوم الفلسفية^(٢٢٨)، وفي كتابه التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام كشف لنا الدكتور توفيق الطويل عن انتقال كثير من النظريات الرواقية في التنبؤ بالغيب و علم التنجيم إلى مفكري الإسلام كإخوان الصفا وابن خلدون و الصوفية.

و إذا انتقلنا إلى علم الكيمياء في مدرسة الإسكندرية، وجدنا أن الفلسفة الرواقية أيضاً قد طغت عليه، ولقد شاعت الكيمياء في الإسكندرية في عهد البطالمة حتى العصر الروماني وكانت تعاليمها قائمة إلى مبادئ ميتافيزيقية غامضة و متجهة إلى السحر، و لم يكن يهدف الكيميائي السكندري إلى البحث النظري العلمي

^(٢٢٤) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية ص ٤٩، كذلك برهيه، الآراء الدينية ز الفلسفة لفيلون

الاسكندري، ص ٢١٤

^(٢٢٥) برهيه، الآراء الدينية ص ٢١٣

^(٢٢٦) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية ص ٤٩

^(٢٢٧) برهيه الآراء الدينية ص ٢٢١

^(٢٢٨) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ١ ص ٢٨٧

التجريبي، بل كان المهم عنده هو العمل على تحويل المواد و المعادن المختلفة فيما بينها بوجه عام، و تحويل الوضع منها على معادن و جواهر نفيسة بوجه خاص. أو تحويلها إلى فضة وذهب بوجه أخص، ونجد هذا الموقف في كتاب "الطبيعة والتصوف" وغيره من المؤلفات المنسوبة إلى بولوس المصري و التي كتبت في القرن الثاني قبل الميلاد. ويقوم تحويل المعادن هذا على مبدأين رئيسين: أحدهما مأخوذ من الفلسفة الرواقية، وهو مبدأ التجاذب والتنافر، الذي يتألف أو تنفصل بمقتضاه جميع الجواهر أو الطبائع القائمة في العالم، وهذا التجاذب ليس إلا نوعاً من التأثير السحري القائم على مبدأ التعاطف الرواقي، أما المبدأ الثاني: فهو مبدأ وحدة المادة الأولى الذي قال به الفلاسفة الطبيعيون الأوائل السابقون على سقراط^(٢٢٩).

وكانت فكرة تحويل المعادن من طبيعة إلى طبيعة أخرى، هي الفكرة الرئيسية في مباحث جابر بن حيان الكيميائية، وقد تساءل أستاذنا: هل هذه الفكرة تتفق مع فكرة الماهية الأرسطائية الثابتة كيفاً؟ ثم يجيب بأن جابر بن حيان كتب حقاً كتاب "الحدود" وهو في مجموعة أرسطاطاليسي، ولكنه كتبه فقط، كتمرين عقلي، لا كتاب تطبيق، إن الطبائع عنده تتغير، ويرجع ذلك إلى أن منهجه كان تجريبياً^(٢٣٠) وأرى أن بين هذا المنهج التجريبي لدى جابر بن حيان: وفكرته عن تحويل المعادن من ناحية وبين الكيمياء الإسكندرانية ذات الصبغة السحرية من ناحية أخرى، تشابهاً لا يمكن إنكاره.

و يعرض لنا ابن خلدون في الفقرة التالية، فكرة استحالة المعادن عند جابر ابن حيان و انتقالها إلى غيره من المسلمين، فيقول في مقدمته الشهيرة "ظهر بالشرق جابر ابن حيان، كبير السحرة في هذه الملة، فتصفح كتب القوم، واستخرج الصناعة، وغاص على زبدتها، واستخرجها ووضع فيها غيرها من التأليف، وأكثر الكلام فيها، وفي صناعة السيميا (أي علم أسرار الحروف) لأنا من توابعها، لأن إحالة الأجسام النوعية من صورة إلى أخرى، إنما يكون بالقوة النفسية، لا بالصناعة العملية، فهو من قبيل السحر ... ثم جاء مسلمة بن أحمد المجريطي، إمام أهل الأندلس في التعاليم

(٢٢٩) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية، ص ٥٠

(٢٣٠) د. النشار، منهاج البحث. ص ٢٦٠

والسحريات، فلخص جميع تلك الكتب، وهذبها، وجمع طرقها في كتابه الذي سماه "غاية الحكيم" ولم يكتب أحد في هذا العلم بعده ... و ذكر لنا، أن الإمام الفخر ابن الخطيب (الرازي)، وضع كتابا في ذلك وسماه بالسر المكتوم، وأنه بالمشرق، يتداوله أهله، ونحن لم نقف عليه، و الإمام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما نظن، ولعل الأمر بخلاف ذلك، وبالمغرب صنف من هؤلاء المنتحلين لهذه الأعمال السحرية يعرفون بالبعاجين...^(٢٣١).

وهكذا يتبين لنا صحة ما ذهب إليه الأستاذ سنتلانا من أنه لما اختلط تمدن اليونان بحضارة مصر، نشأت طريقة السحر والكيمياء، فاندمجت فيها أصول فلسفية لقدماء اليونان بأصول فلسفية عتيقة، فألف عدد وافر من الكتب في علم التنجيم، وعلم السحر، وعلم الكيمياء، ونسب منها البعض إلى قدماء الفلاسفة، ثم انتقل ذلك إلى العرب عند افتتاحهم البلاد الشرقية، وانتقلت معها الأصول الفلسفية المشوبة بتلك العلوم^(٢٣٢). وتبين لنا أيضا أن أهم الأصول الفلسفية اليونانية التي اندمجت فيها السحر والكيمياء والتنجيم، هي الأصول الرواقية وذلك في مدرسة الإسكندرية. تلك هي مدرسة الإسكندرية وبعض العلوم التي كانت سائدة فيها، ونرى أنه كما قال لويس ماسنيون كانت "الإسكندرية هي أهم المدارس الفلسفية، والمنبع الذي استقى منه جميع الفلاسفة الذين ظهروا على الشاطئ الشرقي من البحر المتوسط، فقد تجاوزت في حلقاتها الدراسية مذاهب الإغريق القديمة والمستحدثة، وأقوال المصريين والهنود وامتزجت النزعات المتناقضة المراوحة بين المادية الصرفة والروحانية المتعصبة، وتعاون المفكرون الذين برزوا فيها، على مختلف الأدوار، تعاونوا وثيقا، فزالت الفوارق التي تميز بينهم، وأصبحوا كأنهم يمثلون مذهباً واحداً، فالأكاديميون يعلمون مذهب الرواقيين والرواقيون يعلمون مبادئ الأكاديميين"^(٢٣٣).

وقد ذكر صاعد بن أحمد (المتوفى عام ٤٦٣هـ) بعض العلماء الإسكندرانيين مثل (انقيلاوس) الذي كان رئيس الأطباء ومن العلماء بأحكام النجوم

^(٢٣١) ابن خلدون، مقدمة. ص ٢٤٢-٢٤٤

^(٢٣٢) سنتلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ١٦٠

^(٢٣٣) ماسنيون، نظرات في فلسفة العرب. ص ١٠٨-١٠٩

(واليس) إلا أنه بعد ذلك يقول: "ولا أعلم لأحد ممن ذكرت من علماء الإسكندرية زمنا محددا، ولا خبرا مستقصي، ولا وصل إلينا من حكمتهم إلا القليل النزر بالإضافة إلى ما تشهد به آثارهم بصعيد مصر، ومصانعهم الجليلة في سائر نواحيها من عجائب البرابي وغرائبها الدالة على سعة علمهم، والمنبئة على نفاسة أخطارهم"^(٢٢٤) إلا أن الأبحاث بعد ذلك أثبتت خطأ قول صاعد، وبينت أن مدرسة الإسكندرية التي كان عبد الملك بن أبجر الكناني الطيب (وهو شخصية، ما زالت غامضة للآن) آخر أستاذ فيها، انتقلت في عصر الخليفة عمر بن عبد العزيز (وكانت خلافته من عام ٩٩ - ١٠١ هـ) إلى أنطاكية، وبقيت في أنطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريبا، ثم انتقلت إلى حران على يد تلميذين مجهولين واستمرت الدراسة في حران حوالي ٤٠ سنة ثم ارتحل تلاميذها إلى بغداد في خلافة المعتضد سنة ٢٧٩ هـ^(٢٢٥).

وقد بين المسعودي، في كتاب ليس تحت أيدينا الآن، عنوانه "فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف" أقول بين في هذا الكتاب "لأي سبب نقل التعليم في أيام عمر بن عبد العزيز، من الإسكندرية إلى أنطاكية، ثم انتقاله إلى حران، في أيام المتوكل؟"^(٢٢٦).

ثالثا : الأفلاطونية المحدثه

كانت الأفلاطونية المحدثه هي المذهب التلفيقي، الذي اختار من كل مذهب ما يتفق والنزعة الصوفية التي امتاز بها أفلوطين، وتناولت هذه المدرسة الأرسطية المتأخرة والأفلاطونية المتأخرة والرواقية، وإضافتها إلى السحر والتنجيم وسائر علوم الشرق، وأخرجت مذهباً يمزج بمختلف الآراء وشتى النظريات^(٢٢٧) ويرجع ذلك إلى أن أفلوطين، قد تعلم الفلسفة بالإسكندرية على يد امونيوس ساكاس، وكان بالإسكندرية، قبل أفلوطين، تعليم للفلسفة الأفلاطونية والفلسفة

^(٢٢٤) صاعد بن أحمد، طبقات الأمم. ص ٥٢

^(٢٢٥) مايرهوف، التراث اليوناني، ص ٦٥، ٧١، ٩٩، ماسنيون، نظرات، ص ١٠٥، عيون الأنباء، ج ١.

ص ١١٦

^(٢٢٦) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ١٠٤-١٠٥

^(٢٢٧) د. أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية ص ٧٢

الرواقية والرواقية الممتزجة بالأفلاطونية^(٢٣٨) على نحو ما ذكرت. وما يهمننا في هذا المجال أن نؤكد إشارات كثير من الباحثين^(٢٣٩) إلى أن في أعماق الأفلاطونية المحدثّة عدة فلسفات متباينة منها الرواقية.

وعندما أغلق الإمبراطور جوستينيان في عام ٥٢٩م. المدارس الفلسفية في أثينا، اتجهت هذه المدارس إلى الشرق، وكانت الأفلاطونية المحدثّة من بينها وقد سادت في حران، وفي فارس^(٢٤٠) حيث انتقلت منها إلى المسلمين بعد فتحهم لتلك البلاد.

من أجل هذا اعتقد أن الأفلاطونية المحدثّة، يمكن أن تعد من وسائل انتقال الفكر الرواقي إلى العالم الإسلامي، ومن أهم كتب هذه المدرسة التي عرفها المسلمون - كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس، أو ما يسمى أحياناً بكتاب الربوبية وقد نقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، وفي عام ١٨٥٧ ذهب س. منك في كتابه "أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية" إلى القول بأن كتاب أثولوجيا، يتضمن فقرات بنصها من تساعات أفلوطين، أما في عام ١٨٨٣، فقد أثبت فالنتين روزه، إثباتاً قاطعاً، أن الكتاب كله منتزع من تساعات أفلوطين، وليس فقط بعض فقرات منه^(٢٤١) ولكن جاء في دائرة المعارف البريطانية، المطبوعة عام ١٩٦٠، أن كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس، قد كتبه كاتب "أفلاطوني محدث مسيحي" استعار كثيراً من آراء أفلوطين^(٢٤٢).

كان لهذا الكتاب أثر كبير في نشأة الفلسفة الإسلامية، فقد تأثر به الفارابي في محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وابن سينا تعرض له بالشرح، وكلاهما متأثر ببعض نظرياته، ثم أثر في من تبعهما. ويقرر الأستاذ يوحنا قمبر، أن لفظ "ميمر" المذكور مراراً في الكتاب، لفظ سرياني، وهذا يدل في نظره، على أن النص عربي،

^(٢٣٨) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية، ص ٨٤-٨٦

^(٢٣٩) د. النشار، نشأة الفكر، ج١، ص ١٦٥، أولبري، علوم اليونان، ص ٢٧، د. أمين، الفلسفة الرواقية، ص

١١، د. بدوي خريف، الفكر اليوناني، ص ١١٢

^(٢٤٠) Sweet man, Islam and Christian, vol. I PP. 84-85

^(٢٤١) د. بدوي، أفلوطين عند العرب. ص ٣-٤ المقدمة

^(٢٤٢) Encyclopedia Britannica, 8, P. 76

منقول عن نص سرياني، ولهذا يمكن القول إن الكتاب نقل إلى السريانية أولاً ثم إلى العربية، غير أننا نجهل الناقل السرياني، وإن كان من المحتمل أن يكون ناقل الكتاب إلى السريانية هو يوحنا الأفامي، أحد رهبان مار سمعان العمودي^(٢٤٦) ولكي أثبت صحة ما أزعّم، من أن هذا الكتاب المنحول على أرسطو، كان مصدراً مهماً لمعرفة المسلمين بالأصول الرواقية، وجب أن أعرض فيما يلي، محاولة لاستخلاص هذه الأصول، أو بعضها من نص الكتاب:

ففي الميمر الأول "في النفس" نجد المبدأ الأخلاقي الرواقي في نبذ الشهوات متمثلاً في الفقرة الآتية: "... وذلك أن الأولين، قد اتفقوا على أن النفس إذا صارت دنسة وانقادت للبدن في شهواتها، حل عليها غضب من الله، فيحرص المرء عند ذلك، أن يرجع عن أفعاله البدنية، ويبغض شهوات البدن، ويبدأ يتضرع لله، ويسأله أن يكفر عن سيئاته، ويرضى عنه، وقد اتفق على ذلك أفاضل الناس وأراذلهم"^(٢٤٧).

أما في الميمر الثالث، فإننا نرى هجوماً عنيفاً على "الجرميين" أو المجسمين" ورداً على آرائهم في جسمانية النفس "... ونبدأ بذكر مقالة الجرميين الذين ظنوا بخسارة رأيهم، أن النفس ائتلاف اتفاق الجرم، واتحاد أجزائه، ونكشف عن دحوض حجتهم في ذلك، ويظهر قبح ما يجري إليه مذهبهم، فإنهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية إلى الأجرام، وتركوا الأنفس والجواهر الروحانية، معرّة من كل قوة...." ثم يمضي مؤلف اثولوجيا عارضا أدلة عديدة، على عدم جسمانية النفس^(٢٤٨). ويقرر بحق الدكتور جدعان أنه من المؤكد، أن الأمر يتعلق هنا بمذهب الرواقيين، وإن كان اسم "الرواقيين" لم يرد في الترجمة العربية للكتاب^(٢٤٩).

ثم نرى أيضاً رداً على هؤلاء المجسمين في قولهم عن الفضائل إنها أجسام ولا شك أن هذا هو قول أصحاب الرواق "فإن لجوا وقالوا: إن الفضائل كلها

^(٢٤٦) يوحنا قمبر، أصول الفلسفة العربية. ص ٩٧

^(٢٤٧) د. بدوي، أفلوطين عند العرب. ص ٢١

^(٢٤٨) نفس المصدر. ص ٤٥ وما بعدها

^(٢٤٩) L'Influence .P.156

جسمانية ذوات جثث، سألناهم، وقلنا كيف تنال النفس الفضائل وسائر الأشياء المعقولة؟"، وبعد ذلك يثبت مؤلف أثولوجيا أن الفضائل ليست بأجسام^(٢٤٧).

وقد لاحظنا أن مزج العلوم الطبيعية، كالسحر والتنجيم والكيمياء، بالمبدأ الفلسفي الرواقي: مبدأ التعاطف العالمي، كان عادة معروفة لدى الإسكندرانيين ونجد أيضا أن هذا المزج في الميمر السادس، بصدد الحديث عن الأعمال الكائنة من الرقي والسحر، والسحر نوعان: السحر الصناعي وهو كذب وزور، "فأما السحر الحق، الذي لا يخطئ ولا يكذب، فهو سحر العالم وهو المحبة والغلبة والساحر العالم، هو الذي يتشبه بالعالم، ويعمل أعماله على نحو استطاعته وذلك أنه يستعمل المحبة في موضع ويستعمل الغلبة في موضع آخر وإذا أراد ذلك استعمل الأدوية والحيل الطبيعية وتلك منبثة في الأشياء الأرضية، غير أن منها ما يقوى على فعل المحبة في غيره كثيرا، ومنها ما يفعل من غيره فينقاد له. وإنما بدء السحر أن يعرف الساحر الأشياء المنقادة بعضها لبعض، فإذا عرفها قوى على جذب الشيء بقوة المحبة الفاعلة التي في الشيء ... فإن للأشياء طبائع تجمع بعض الأشياء إلى بعض وتجذب بعض الأشياء إلى بعض، وإنما يجذب الشيء الشيء إليه من أجل المحبة الغريزية، وقد يوجد في الأشياء شئ يجمع بين النفس والنفس كالأكار، الذي يجمع بين الغروس النباتية بعضها إلى بعض ..."، ويستطرد الكتاب بعد ذلك في التدليل على أن للأشياء أشياء تجذب إليها ما يشاكلها، وأشياء تجمع بين الشيء والشيء وأشياء فيها قوة عظيمة على الجذب مثل غناء الموسيقى الحاذق أورقي الحواء للحية أورقي صاحب الرقية الشمس وبعض الكواكب^(٢٤٨).

ونخرج من هذه الأدلة بنتائج تتفق تماما مع الآراء الرواقية: وحدة العالم، وأنه حيوان واحد، مترابط الأجزاء، ومن ثم أمكن قيام التنجيم والعرافة، "وكذلك أجزاء العالم، وربما حرك المحرك بعض أجزائه، فيتحرك بتلك الحركة جزء آخر، كأنه يحس حركة ذلك الجزء، لأن أجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كأنها حيوان واحد وربما حرك الضارب العود، فتتحرك أوتار العود الأخرى بتلك الحركة كذلك العالم الأعلى، وربما حرك المحرك جزءا من أجزاء هذا العالم، مباينا لصاحبه مفارقا،

^(٢٤٧) د. بدوي، أفلوطين. ص ٤٨ وما بعدها

^(٢٤٨) نفس المصدر. ص ٧٦-٧٧

فيتحرك بحركته جزء آخر، وهذا مما يدل على أن بعض أجزاء العالم، يحس بالآثار الواقعة على بعض، لأن العالم كما قلنا مراراً كالحيوان الواحد فكما أن بعض أعضاء الحس يحس بالآثر الواقع على بعض لشدة اتئلافها واتصالها، كذلك يحس بعض أجزاء العالم بالآثر الواقع على بعض لشدة اتئلافها واتصالها بعضها ببعض. ونقول إن في الأشياء الأرضية قوى تفعل أفاعيل عجيبة، وإنما نالت القوى من الأجرام السماوية، لأنها إذا فعلت أفاعيلها، فإنما تفعلها بمعونة الأجرام السماوية، ومن أجل ذلك استعمل الناس الرقي والدعاء والحيل^(٢٤٩).

وللأخلاق الرواقية أيضاً تأثير في الميمر السادس من الكتاب المنسوب خطأ إلى أرسطو، ففي الفقرة القادمة، انتقال من أمور السحر والرقي إلى مجال الأخلاقيات والحديث عن الحكيم الفاضل ذي الأوصاف الرواقية: "فإن قال القائل: إن كانت الحيل والرقي تؤثر في الأشياء، ولا سيما في الإنسان فما حال المرء الفاضل البار التقي: أي يمكن أن يؤثر فيه السحر وغيره من الحيل، والتي يحتال أصحاب الطبيعيات أم غير ممكن ذلك؟ قلنا: إن المرء الفاضل البار التقي، لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من أصحاب السحر والرقي، ولا ينفل من الأفاعيل المؤذية بنفسه الناطقة ولا يهوله منها شيء، ولا يزيله عن حاله الحسنة المرضية، وإن انفل فإنما ينفل ما كان فيه من جزء بهيمي من أجزاء العالم، من غير أن يكون الساحر يقدر على أن يؤثر فيه الآثار الرديئة، كالعشق وما أشبه، لأن العشق لا يؤثر في الإنسان إلا أن تنقاد له النفس الناطقة"^(٢٥٠).

وفي الكتاب أيضاً الدعوة الرواقية إلى الاكتفاء بالنفس وعدم الاكتراث بالأمور الخارجية التي هي مبدأ الرذيلة، "وينبغي أن يعلم أن كل امرئ، مائل إلى شيء آخر غيره فهو قابل آثار السحر، وإنما يقبل من السحر، ما كان ميله إليه، وهواه فيه، لأنه ينقاد لذلك سريعاً، ولا يمتنع، فأما المرء الذي لا يميل إلى غيره، بل إنما يميل إلى ذاته فقط، وإليها ينظر دائماً وكيف يصلحها، فذلك المرء لا يمكن الساحر أن يسحره ولا تؤثر فيه الرقي ولا أن يحتال له بنوع من الحيل .."^(٢٥١).

^(٢٤٩) نفس المصدر. ص ٧٢ - ٧٨

^(٢٥٠) نفس المصدر ص ٧٩ - ٨٠

^(٢٥١) نفس المصدر ص ٨٠ - ٨١

و الشهوات جميعها رديئة ، وإن اختلفت أنواعها ، "غير أن حركات هذه الشهوة شتى، وذلك أن فيها ما يكون بدؤه الفزع، وذلك أن المرء ربما كان حريصا على الرياضة لطلبها، لئلا يستظام ويستدل، فيقبل الآثار المؤلمة والمحزنة، وفيها ما يكون بدؤه الشوق إلى الغنى وكثرة الأموال وغير ذلك مما يشاق إليه الدنياويون، ومنها ما يكون بدؤه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر، فإن من الناس من يحرص على الدنيا وتكون حجته ضرورة الطبيعة وأنه لا بد له من شئ يقيمها ويعمرها"^(٢٥٢).

وإذا تأملنا الآن الفقرة التالية، لوجدناها تفيض بالآراء الأخلاقية الرواقية سنجد فيها التفرقة بين الخير الحقيقي الذي يعرفه الحكماء الفضلاء وحدهم وبين الخير الزائف الذي يخدع العامة ويتوهموا وجوده في الأمور الدنيوية، وسنلاحظ أيضا أن قيمة العمل ليست في ذاته، وإنما في نية صاحبه وما يرمي إليه في أفعاله وعلى هذا الأساس النفسي يقوم التمييز بين الحكماء والجهلاء، فأما عن الحكماء فهم الناجون من الرذيلة على عكس الفريق الآخر، كل تلك الآراء منبثة في الفقرة التالية: "فإن قال قائل: إن المرء ذا العمل الحسن غير قابل لآثار السحر، كما أن ذا الرأي الحسن، غير قابل لآثار السحر أيضا، قلنا: إنه إن كان المرء ذو العمل الحسن يعمل الأعمال المنظومة الحسنة الممدوحة، ولا يعدوها إلى غيرها، فذلك المرء غير قابل لآثار السحر لأنه يحرص على نيل الحسن الحق، ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشيء الذي يضطره إلى العمل، ولا يلتفت إلى الأمور الأرضية، وإنما وكده العالم العقلي، والحياة الدائمة التي هناك. وإن كان المرء يعمل العمل وهو يريد حسن الأشياء التي يعملها ويشاق إليها قبل آثار السحر لأنه جهل الحسن الحق، وإنما رأى رسم الحسن وظله، وظن أنه الحسن الحق فسحرتة الأمور عند طلبه الحسن المظنون، وتركه الحسن المحقوق، ونقول بقول مختصر إنه من عمل العمل الدائر فظن أنه باق، وأبقى بذلك العمل، فإنه قد جهل العمل الحق واتبع الأمور السيئة، وإنما يتبعها لأن الطبيعة سحرية بما فيها من ظاهر حسنها لأنه لما رأى الأشياء الأرضية الطبيعية حسنة بهية، ظن أنه هو الحق وطلبه طلبا شديدا، فمن طلب الشيء الذي لا خير فيه بأنه الخير الحق، فذلك مسحور بحق، وإنما سحرتة الأشياء، لأنه طلبها

(٢٥٢) نفس المصدر ص ٨٢

لشهوة بهيمية، فمن يعمل ذلك قاده الأشياء إلى حيث لم يرد، وهو لا يعلم، فهو السحر بعينه لا شك فيه أحد.

وأما المرء الذي لا ينقاد للأمور الأرضية، ويعلم أن الحسن والخير ليس فيها، فذلك وحده الذي لا يسحر ولا يؤثر فيه الرقى والحيل، لأنه إنما يعلم الشيء الدائم وإياه يطلب، وعليه يحرص، وهو الذي لا تقدر عليه الأشياء الأرضية أن تجره إليها، لأنه إنما يرى أنه في العالم وحده وليس شيء آخر غيره وإذا كان المرء على هذه الصفة والحال، وكان ناظرا إلى ذاته أيضا، لا ينقل بصره إلى غير ذاته تصحبه فذلك المرء وحده هو الذي ينجو من السحر الذي للطبيعة التي هو غير قابل لشيء من آثارها، بل هو الذي يسحرها، ويؤثر فيها، لاستعلائه عليها ومباينته لها^(٢٥٣).

وكما قلت بمناسبة عرض الكتب ذات النزعة الرواقية، أن بعضها مثل رسالة أفلاطون إلى فورفيروس ولغز قابس، يعد في نظري المصادر التي استمد منها الكندي في رسالته في الحيلة لدفع الأحزان ومن تابعه من فلاسفة الإسلام كالرازي ومسكويه وابن سينا آراؤهم في مسألة سبب الحزن والغم، وأقول الآن، إن الفقرة السابقة من أثولوجيا يمكن إضافتها إلى هذه المصادر المحتملة.

أما التصور الهرقليطي الرواقي للنار، على أنها قانون أو "كلمة" في العالم وأنها كامنة في جميع الأجسام فيمكن أن نلاحظه في الميمر الثامن (في صفة النار) حيث نجد الفقرة التالية "وصفة النار هي مثل صفة الأرض أيضا، وذلك أن النار إنما هي كلمة ما في الهولي، كذلك سائر الأشياء الشبيهة بها، والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل، ولا هي من احتكاك الأجسام كما قد ظن قوم، وإنما تظهر النار من احتكاك الأجسام الحسية، لأن في كل جسم نارا، فإذا احتكت الأجسام ببعض سخنت، فإذا سخنت ظهرت منها النار، وليست النار منها، وليست الهولي أيضا نارا بالقوة، ولا هي تحدث صورة النار، لكن في الهولي كلمة فعالة تفعل صورة النار، وصورة سائر الأشياء..."^(٢٥٤)، ويغلب على الظن أن نقي وجود النار من تلقاء نفسها بلا فاعل، وإنكار اعتبار الهولي نارا، هما رد على الرواقية الذين يزعمون أن النار هي المادة الأولى للوجود بأسره، لأنها مرادفة في مذهبهم للفظ الله أو زيوس.

^(٢٥٣) نفس المصدر. ص ٨٢ - ٨٣

^(٢٥٤) نفس المصدر. ص ٩٢

وفي الميمر التاسع نجد عودة للرد على المذهب القائل بأن النفس جسم لطيف، وهو في الغالب مذهب الرواقيين، وإن لم يصرح باسمهم في الكتاب، كما أن عنوان هذا الميمر وهو "في النفس الناطقة وأنها لا تموت" يوحي بالاعتقاد بأنه كتب من أجل رفض ما قرره معظم الرواقيين من أن النفس فاسدة وأنها تنتهي بالتشتت والزوال، وقد جاء في الميمر التاسع ما يلي: "فإن قال قائل: فإن النفس واقعة تحت الفساد أيضا لأنها جسم من الأجسام غير أنها جسم لطيف رقيق، قلنا له: ينبغي أن نفحص عن ذلك، ونعلم: هل النفس جسم أم ليست بجسم؟..."^(٢٥٥)، ثم نقرأ عدة براهين مختلفة ترمي إلى إثبات عدم جسمانية النفس، وتنتهي بالقول: "ولست النفس جسما بل علة الجسم، ولا العقل أيضا جسم..."^(٢٥٦)، والتدليل على ذلك.

ولعل النزعة التفاؤلية الرواقية التي تقرر أن هذا العالم قد أبدع على أحسن حال، وفكرة الخلق دفعة واحدة، قد انعكستا على الأفلاطونية المحدثة، فقرر مؤلف أثولوجيا أن الفاعل الأول قد أبدع الأشياء على أحسن وأفضل الحالات، وأنه من الخطأ الزعم بأن الفاعل الأول يزيد شيئا على ما فعله لأن هذا يعني أن الفاعل الأول ليس بحسن، وهذا لا يليق به^(٢٥٧).

ونجد أيضا تأثر الأفلاطونية المحدثة بالآراء الرواقية، في فقرة تتحدث عن الكلمة، بأسلوب رواقى إلى حد كبير: "...والسنن وإن اختلفت، فإنها كلها تدعو إلى شئ، وهو السنة، والكلمات في العالم تسوق إلى الخير، كالسنة في أهل المدينة، وليست بعلة لشيء من الشرور، ولا يصل منها إلى هذا العالم شئ من الأمور المدمومة، كالسنة فإنها لا تفعل شرورا ولا تأمر بشيء مدموم، وإنما تأتي الشرور والمذام من مخالفة السنة حيث لا يتمثل أهل المدينة أوامرها - كذلك شرور العالم من قبل القوابل الهولانية، حيث لا يقبل صور الخيرات المنبعثة أو لا تقبلها على ما

^(٢٥٥) نفس المصدر. ص ١٢٢

^(٢٥٦) نفس المصدر. ص ٢١٤

^(٢٥٧) نفس المصدر. ص ١٤٠

ينبغي فتحديث الشرور من هذين الصنفين كما يحدث في المدينة من مخالفة ما ينبغي^(٢٥٨).

ونحن هنا تماما كما في الرواقية نرى الخير في إتباع العقل أو القانون، ونرى الشر ينشأ من مخالفة القانون وعصيانه، وتؤكد الفقرة التالية نفس هذا التصور، وتقترب أكثر من المذهب الرواقي الذي يوحد بين القانون وبين العناية الإلهية: "والعقل من ينبوع الأول والكلمة شئ واحد، والكلمة في سائر العالم، هي التي بها يهتدي كل واحد منه إلى ما هو أصلح له، ويهرب مما هو أضر به من أصناف النبات والجماد والحيوان، وهي التي بها تسكن نفوسنا إلى ما عرفناه، وبها نثق بصحة الشئ، وهي العناية الإلهية السارية في جميع العالم، وهي الناموس الأكبر، والشرعية الإلهية وهي نور الله سبحانه، الذي به يصير كل شئ إلى ما خص به وفرض له"^(٢٥٩).

وفي موضع آخر نجد عرضا للعناية الإلهية بهذا المفهوم الرواقي، الذي يجعلها تشمل العالم في جملته وأدق تفاصيله، وقد عرفنا أن هذا المفهوم المخالف لفلسفة أفلاطون وأرسطو، قد قبله أطباء مدرسة الإسكندرية، وعلى رأسهم جالينوس: "وقد أقر فضلاء الأطباء، الذين عرفوا علة الكل الفاعلة، وفرضوها وحدوها، ويقولون أنها هي المدبرة لجميع الأشياء الكلية والجزئية، وإنما هي التي تشفي الأمراض التي لا شفاء لها من قبل صناعة الطب، وقد أقروا بذلك جماعتهم، حتى أنهم إذا حلف أحدهم بمدبر الكل عاقبوه بالعقوبة الشديدة"^(٢٦٠).

وأخيرا يختتم الكتاب المنحول علي المعلم الأول بالفقرة الآتية. والتي تتسم بطابع رواقي يستبعد قيام العالم بالمصادفة أو الاتفاق، ويرى ما فيه من نظام بديع وترتيب منسق دليلا علي وجود الله: "..... فإذا ن قد ضل و عزب رأي من يرى أن العالم كائن بالبخت والاتفاق، ولو كان له بصيرة يدرك بها حسن النظام وترتيب التأليف لاستحيا أن يلفظ بمثل هذه المقالة، ولكن يعتاض عنها بالتقديس والتمجيد

^(٢٥٨) نفس المصدر. ص ٢١٤

^(٢٥٩) نفس المصدر. ص ٢١٦

^(٢٦٠) نفس المصدر. ص ٢٢٢

^(٢٦١) نفس المصدر. ص ٢٢٣

لمبدع الكل وسبب النظمات كلها، ذلك الله الذي لا اله إلا هو، عالم الغيب والشهادة^(٣١١).

عرف المسلمون كل هذه الأفكار الرواقية التي تسربت إلي الأفلاطونية المحدثه وجاءت في كتاب أثولوجيا أو الربوية المنحول علي أرسطو، من أجل هذا اعتبر هذا الكتاب أحد المصادر الهامة لمعرفة مفكري الإسلام بالأصول الرواقية.

رابعاً: شراح أرسطو

كان لشراح أرسطو اليونانيين، دور كبير في نقل بعض الأصول الرواقية إلي العالم الإسلامي، وذلك لأن هؤلاء الشراح في الواقع، قد عاشوا في أزمان متأخرة عن أرسطو وبعض المدارس الفلسفية التي خالفته، لذلك فقد كان عليهم، لكي يشرحوا كتب المعلم الأول، أن يتعرضوا للمذاهب التي هاجمته ونقدته، بغرض تفنيدها و الرد عليها دفاعاً عن المذاهب الأرسطية، وكانت الرواقية من أهم المدارس التي خالفت أرسطو وعارضته من أجل هذا لزم علي شراح أرسطو أن يتصدوا لها، ولا يغفلونها فأشاروا إلي بعض آرائها، و عرف الإسلاميون كثيراً من هؤلاء الشراح. وعرفوا بالتالي الآراء الرواقية عن طريقهم.

وفي مقالة له بعنوان "فيما بعد الطبيعة" يهاجم أبو بكر الرازي شراح كتب أرسطو، في آرائهم عن الطبيعة، تلك الآراء التي امتزجت بها الآراء الرواقية في العناية الإلهية، فيقول الرازي: "إنا وجدناكم تصفون الطبيعة بما تصفون به الحي المختار العالم الحكيم، فتقولون إنها لا تفعل إلا حكمة وصواباً، وأنها تقصد غرضاً وتفعل شيئاً لشيء يكون كفعالها للجنين العين للنظر، واليد للبطش، والأضراس للطحن وأنها تضع جميع الأشياء مواضعها، وترتيبها علي ما يجب أن ترتبها عليه، وأنها تصور الجنين في الرحم و تدبره ألطف تدبير حتى يكتمل، ثم تدبر الإنسان وتجلب له الصحة وتنفي عنه الأسقام"^(٣١٢)، ثم يبطل الرازي هذا القول لمفسري كتب أرسطو ذاهباً إلي أنهم قد وصفوا الطبيعة بكثير من وصف الباري

^(٣١٢) رسائل الرازي الفلسفية، نشرة كراوس ص ١١٨

تعالى، و أنكر عليهم قولهم "إن الطبيعة تدبر تدبيراً طبيعياً، وتقصد و تفعل قصداً وفعلاً طبيعياً"^(٢٦٦).

وفيما يلي أعرض لثلاثة من أهم الشراح الذين أسهموا في نقل الرواقية للمسلمين وهم:

١- الإسكندر الأفروديسي

ولد في أفروديسيا من أعمال آسيا الصغرى ودرس الفلسفة علي أيدي أساتذة أرسطوطالين، وفيما بين سنتي ١٩٨ و ٢١١ علم الأرسطوطالية في أثينا، فكان أكبر شراح أرسطو أثراً وشهرة، وكان في شروحه يهدف إلي تفسير آراء أرسطو وتبريرها أمام المدارس الأخرى، وبخاصة الرواقية^(٢٦٧). من أجل هذا اعتبره الدكتور عثمان أمين من أهم المصادر التي أخذ عنها المسلمون المبادئ الرواقية المختلفة^(٢٦٨) ويذهب الدكتور جدعان إلى أنه مما يثير الدهشة أن يلجأ الدكتور عثمان أمين إلى الدراسات المعاصرة عن الإسكندر الأفروديسي فقط، ويعتبر أن ما كشفت عنه هذه الدراسات هو ما عرفه الإسلاميون من مذهب الأفروديسي، ومما يدهش أيضاً أن يهمل الدكتور أمين النصوص العربية القديمة التي تشير إلى مؤلفات الإسكندر التي نقلت إلى العربية والتي كانت منتشرة في العالم الإسلامي، ثم يقدم لنا الدكتور جدعان فصلاً للقائمة التي قدمها ابن أبي أصيبعة لكتب الإسكندر الأفروديسي، وهي تبين ذلك الدور الهام الذي قامت به بالفعل في نقل الأفكار الرواقية إلى العالم الإسلامي إلا إنه يعود فيذكر أن الكتب والرسائل التي نسبها ابن أبي أصيبعة إلى الإسكندر ليست جميعاً يعترف بها الباحثون في الغرب^(٢٦٩). وقد قال صاحب عيون الأنباء: "الإسكندر الأفروديسي، الدمشقي: كان في أيام ملوك الطوائف بعد الإسكندر الملك، ورأى جالينوس، واجتمع معه، وكان يلقب جالينوس رأس البغل، وبينهما مشاغبات ومخاصمات، وكان فيلسوفاً متقناً للعلوم الحكمية، بارعاً في العلم الطبيعي وله مجلس عام يدرس فيه الحكمة، وقد فسر أكثر كتب

^(٢٦٦) نفس المصدر ص ١١٢

^(٢٦٧) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٠٢

⁽²⁶⁵⁾ Amine, Le Stoicisme..., p. 19

⁽²⁶⁶⁾ Jadaane, L'Influence, P. 49

أرسطوطاليس...^(٢٦٧) ويذكر ابن أبي أصيبعة من كتب الإسكندر: مقالة في العناية الإلهية، ولا شك أن هذه المقالة، قد عرض فيها الإسكندر لرأي الرواقيين في العناية الإلهية ثم دحضه، وسرى فيما بعد أن ابن رشد قد عرف رأي الرواقيين في أن العناية تقع بالجزئيات كلها من الإسكندر، ثم يذكر صاحب عيون الأنباء من كتب الإسكندر أيضا مقالات في الرد على جالينوس في كتابه البرهان وفيما طعن على قول أرسطوطاليس، وجالينوس كما ذكرت متأثرا بالرواقية، ومن كتب الأفروديسي أيضا "كتاب آراء الفلاسفة في التوحيد" ومن المحتمل أن يكون الرواقيون من بين هؤلاء الفلاسفة الذين يذكر آراءهم في التوحيد، ومن مقالات الإسكندر مقالة في أن الكيفيات ليست أجساما، ومن المرجح أن تكون هذه المقالة موجهة لدحض الرأي الرواقي في أن جميع الكيفيات أجساما، وأخيرا يذكر ابن أبي أصيبعة من مؤلفات الأفروديسي "مقالة في الأمور العامة والكلية، وأنها ليست أعيانا قائمة"^(٢٦٨). ولعل للاسمية الرواقية تأثير في المقالة الأخيرة.

٢- فورفوريوس (٢٣٣ - ٣٠٥ م) :

افتتح فورفوريوس في القرن الثالث الميلادي عهد مشائية جديدة، عمرت نحو ثلاثة قرون، وتعهد بها من بعده رجال مدرسة الإسكندرية دون استثناء، إلا أنها كانت مشائية موفقة تجمع بين أفلاطون وأرسطو وتضم المدارس اليونانية بعضها إلى بعض وهي بهذا - كما يقول الدكتور مذكور - أقرب إلى مفكري الإسلام روحا، فضلا عن أنها الصق بهم زمنا"^(٢٦٩).

وقد عرف المؤرخون الإسلاميون مثل ابن النديم وابن أبي أصيبعة والقفطي أن فورفوريوس من أهل مدينة صور من ساحل الشام، وأنه كان بعد زمن جالينوس كما أنه فسر كتب أرسطوطاليس، ويذكر صاحب الفهرست من كتب فورفوريوس "كتاب أخبار الفلاسفة" وقد رأى ابن النديم المقالة الرابعة من هذا الكتاب^(٢٧٠).

^(٢٦٧) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج ١ ص ٦٩، القفطي، أخبار العلماء، ص ٤٠ - ٤١

^(٢٦٨) عيون الأنباء، ج ١ ص ٢٠

^(٢٦٩) ابن سينا، الشفاء، المنطق، مقدمة د. مذكور للمدخل ص ٤٧

^(٢٧٠) ابن النديم الفهرست، ص ٣٥٤ - ٣٥٥

أما ابن أبي أصيبعة فإنه يشير إلى هذا الكتاب مرارا، واعتمد عليه في معرفة آراء بعض الفلاسفة، فيقول مثلا "وذكر فورفوروريوس في المقالة الأولى من كتابه في أخبار الفلاسفة وقصصهم وآرائهم، حكايات عجيبة ظهرت عن فيثاغورس..."^(٢٧١) ويقول أيضا في كثير من المواضع "ونقلت من كتاب فورفوروريوس في أخبار الفلاسفة وقصصهم وآرائهم قال:..."^(٢٧٢).

ويرجح الدكتور جدعان أن هذا الكتاب المنسوب إلى فورفوروريوس، والذي لم يصلنا، قد لعب دورا كبيرا في نقل كثير من مبادئ الفلسفة الرواقية المختلفة وتراجم الرواقيين إلى مفكري الإسلام، وقد اعتمد عليه حنين بن اسحق^(٢٧٣) كما يذكر الدكتور جدعان في موضع آخر أن من المحتمل أن يكون (ابن) مسكويه في مسألة الخيرات التي عرض لها في كتابه تهذيب الأخلاق قد استمد فكرتها من كتاب فورفوروريوس المذكور^(٢٧٤).

وأرى أن هذا الافتراض الذي يفترضه الدكتور جدعان، له وجاهته، وإن كانت هناك إشارة إلى هذا الكتاب، تشكك في قيمته كمصدر للفلسفة الرواقية، إذ يذكر الأستاذ يوسف كرم من كتب فورفوروريوس كتاب "في أخبار الفلاسفة" ويصفه بأنه "لغاية أفلاطون، وبقي منه أجزاء"^(٢٧٥) ولئن صح هذا القول الأخير، كان الكتاب مقتصرا على عرض المذاهب الفلسفية اليونانية حتى أفلاطون فقط دون التعرض للفلاسفة اللاحقين عليه أمثال الرواقيين. وقد عرف المؤرخون الإسلاميون أيضا أن فورفوروريوس هو صاحب كتاب ايساغوجي وهو المدخل إلى كتب أرسطوطاليس في المنطق^(٢٧٦) وقد نال هذا الكتاب، في العالم الإسلامي شهرة كبيرة، فيقول القفطي عن هذا الكتاب أنه "سار مسير الشمس إلى يومنا هذا"^(٢٧٧) ويذهب صاحب طبقات

^(٢٧١) عيون الأنباء، ج ١. ص ٣٨

^(٢٧٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ج ١. ص ٤٢

^(٢٧٣) Jadaane, L'Influence P.53

^(٢٧٤) Ibid, P.191

^(٢٧٥) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٨

^(٢٧٦) المسعودي، التنبيه والإشراف. ص ٥٣

^(٢٧٧) القفطي، أخبار العلماء. ص ١٦٩ - ١٧٠

الأمم، إلى أن عبد الله بن المقفع كاتب أبي جعفر المنصور، هو الذي ترجم كتاب ايساغوجي لفورفوريوس الصوري^(٢٧٨) بينما ينسب مؤرخون آخرون مثل الدكتور بدوي الذي حقق الكتاب ونشره، إلى أبي عثمان الدمشقي، نقل الكتاب إلى العربية^(٢٧٩). وقد تضمن مدخل فورفوريوس بعض العناصر الرواقية، أو بقول أدق أثار عددا من المسائل التي كانت موضوع خلاف بين أرسطو وبين الرواقيين .

فيبدأ فورفوريوس في هذا الكتاب الذي يخاطب به تلميذه خروساوريوس بتعريف خمسة ألفاظ هي: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة والعرض العام إذ أن معرفة هذه الألفاظ، في نظره ضرورية لدراسة مذهب أرسطوطاليس في المقولات وضرورية أيضا لتركيب الحدود، من أجل هذا قام فورفوريوس بعرض موجز مستعرضا ما قاله القدماء من الفلاسفة، دون الخوض في المباحث العويصة، فيقول: "أولا: فيما يتعلق بالأجناس والأنواع، إنني لن أتعرض للبحث فيما إذا كانت حقائق بذاتها أو مجرد إدراكات ذهنية، وعلى فرض أنها حقائق ذاتية هل هي حسية أو غير حسية...؟"^(٢٨٠)، وهكذا أثار في هذا التساؤل مشكلة هامة في المنطق، تتعلق بطبيعة وجود الأجناس والأنواع، وقد قبل أرسطو وجودها، بل إن منطقته يقوم أساسا على تقسيم الموجودات إلى أجناس وأنواع، بينما رفض الرواقيون - كما رأينا - وجود هذه الأمور الكلية، وهذان الموقفان المختلفان قد عرفهما المسلمون، من هذا التلميح الذي أورده فورفوريوس .

وليس لخواص الموجود الجزئي قيمة في المنطق الأرسطي، بينما ذهب فورفوريوس إلى أن "الخاصة" تقال على النوع والأشخاص، إذ يقول: "فأما الخاصة، فقد يخالفها الجنس، من قبل أن الخاصة، إنما تحمل على نوع واحد وهو النوع الذي هي له خاصة، وعلى الأشخاص التي تحت ذلك النوع - كالضحاك، فإنه يحمل على الإنسان فقط، وعلى أشخاص الناس"^(٢٨١).

^(٢٧٨) صاعد بن أحمد، طبقات الأمم. ص ٦٦

^(٢٧٩) د. بدوي، منطق أرسطو ج ٣. ص ١٠١٩

^(٢٨٠) د. بدوي، منطق أرسطو. ج ٣. ص ١٠٢١

^(٢٨١) نفس المصدر ج ٣. ص ١٠٢٥

وقد أهمل أرسطو في مباحثه المنطقية الموجود الجزئي أو الشخصي من حيث أن العلم في نظره لا يقوم إلا على الكليات، أما فورفوريوس فقد قال في ايساغوجي: "والذي يوصف بأنه شخصي هو بمنزلة: سقراط، وذاك الأبيض وهذا المقبل، كأنك قلت: ابن سفرونسقوس (والد سقراط) إن كان إنما له من البنين سقراط وحده وإنما يقال لأمثال هذه الأشياء "أشخاص" من قبل أن كل واحد منها، قد يقوم من خواص لا يمكن أن توجد جملتها بعينها وقتا من الأوقات في آخر غيره من الأشياء الجزئية فإن خواص سقراط، لا يمكن أن توجد في آخر غيره من الجزئيين، فأما خواص الإنسان، أعني العام، فقد توجد بأعيانها في كثيرين، لا بل في جميع الناس الجزئيين من جهة ما هم ناس"^(٢٨٢)، ويغلب على الظن أن المنطق الرواقي هو المصدر الذي استمد منه فورفوريوس فكرة الشخص بهذا المعنى، ثم أصبح فورفوريوس نفسه هو المصدر الذي أمد المسلمين بهذه الفكرة عن طريق كتابه الذي نقل إلى العربية .

٣- فلوطرخس (حوالي عام ٤٦م. بعد عام ١٢٠):

أعطى الدكتور جدعان أهمية خاصة لفلوطرخس في كتابه "الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة" إذا اعتبر أن هذا الكتاب "قد لعب دورا أساسيا في نقل الرواقية إلى العالم الإسلامي"^(٢٨٣)، وبالفعل فإن هذا الكتاب يعد من المصادر الرئيسة لمعرفة جميع الباحثين سواء المسلمين القدماء أو المؤرخين المحدثين بالرواقية القديمة، إلا أن الدكتور جدعان لم يعرف أن أستاذنا، هو أول من أعطى صورة كاملة، لما وصل المسلمين من آراء الرواقية عن طريق كتاب الآراء الطبيعية خلال تحليله الدقيق للعناصر الرواقية التي تضمنها الكتاب، وقد ذكرت فيما سبق أن الدكتور جدعان قد عاب على جميع الباحثين السابقين عليه، عدم تقديرهم لنصوص عربية قديم ، تثبت إثباتا قاطعا، أن المسلمين قد عرفوا النظريات الرواقية، وذكرت أيضا أن الخطأ الذي وقع فيه الدكتور جدعان، يرجع إلى عدم اطلاعه على الطبعة الثالثة من الجزء الأول من كتاب نشأة الفكر، حيث عالج أستاذنا فيها مسألة انتقال الرواقية للمسلمين من خلال كتاب الآراء الطبيعية.

(٢٨٢) نفس المصدر ج٣. ص ١٠٢٥

(283) L'Influence, P. 54 - 56

وقبل أن أتعرض لمحتويات الكتاب، أود أن أشير إلى أهميته في العالم الإسلامي وأن أغلب مفكري الإسلام قد تأثروا به، سواء بالإطلاع عليه، أو عن طريق غير مباشر، وذلك بالإطلاع على كتب إسلامية متأثرة به، ولما كان هذا الكتاب - كما سنرى بعد قليل - يقدم صورة تكاد تكون كاملة عن الفلسفة الرواقية، فإن الكتاب بانتشاره في العالم الإسلامي، يكون قد عمل بالتالي على انتشار الآراء الرواقية فيه.

ترجم قسطنطين لوقا في القرن الثالث الهجري، كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس وأول من ذكر من المسلمين، هذا الكتاب هو مطهر بن طاهر المقدسي في كتابه "البدء والتاريخ" وذلك في عام ٣٥٥هـ، حيث يقول: "قرأت في كتاب منسوب إلى رجل من القدماء يقال له أفلوطرخس، ذكر فيه اختلاف مقالات الفلاسفة ووسمه بكتاب ما يرضاه الفلاسفة من الآراء الطبيعية..."^(٢٨٤) ويشير إلى فلوطرخس في عدة مواضع أخرى بل - يحكي ما قاله الرواقيون عن الشمس وشكلها وشكل القمر والكواكب والنجوم^(٢٨٥) كما أن جابر بن حيان نقل في كتابه الحاصل (نشرة بول كراوس) سبعة فصول من كتاب الآراء الطبيعية، دون أن يذكر اسم فلوطرخس ولا عنوان الكتاب^(٢٨٦) واستمد جابر بن حيان تعريف الروح، من تعريفها لدى الرواقيين كما جاء في كتاب الآراء الطبيعية، على نحو ما لاحظ بول كراوس. وقد أفاد كثيرا من مؤلفات فلوطرخس وبخاصة الآراء الطبيعية محمد بن زكريا الرازي (المتوفى حوالي ٣٢٠هـ) وهو أوفر فلاسفة العرب عناية بفلوطرخس، ومن الذين نقلوا عن كتاب "الآراء الطبيعية" أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي أحد كبار متكلمي الشيعة وفلاسفتهم في القرن الثالث الهجري، وهو صاحب كتاب الآراء والديانات ولم تبق لنا منه نصوص كاملة يتحدث فيها عن فلوطرخس، وينقل من كتبه، وكل ما لدينا هو ما نقله ابن الجوزي (المتوفى عام ٥٩٢هـ) في تلبيس إبليس (ص ٧٧ - ٧٨) عن كتاب الآراء والديانات للنوبختي، ويقارن الدكتور بدوي بين عدة فقرات من كتاب النوبختي - كما حفظها لنا ابن الجوزي - وبين عدة فقرات من كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس، ونستدل من هذه المقارنة على أن النوبختي

^(٢٨٤) المقدسي، البدء والتاريخ، ج ١. ص ١٢٥ - ١٣٦

^(٢٨٥) نفس المصدر ج ٢. ص ١٨ - ١٩

^(٢٨٦) رسائل جابر بن حيان، نشرة كراوس ج ٢. ص ٣٢٢ - ٣٢٧

في كتابه الآراء والديانات قد نقل كثيرا من كلامه من كتاب فلوطرخس، وكان النوبختي معاصرا لمترجم الكتاب قسطا بن لوقا البعلبكي المتوفى في أرمينية حوالي عام ٣٠٠ هـ^(٢٨٧) ومن الذين يذكرون كتاب فلوطرخس في الآراء الطبيعية أيضا ابن النديم والقفطي^(٢٨٨) أما الشهرستاني، فإنه كما سنرى فيما بعد قد استمد معظم معلوماته عن فلاسفة اليونان، من كتاب فلوطرخس. وبطول بنا البحث إلى غير نهاية، لو تتبعنا ما أخذه المؤلفون الإسلاميون، على اختلاف مشاربهم، من كتاب الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس. ولكن ما يهمنا فحسب، هو اعتبار هذا الكتاب أغزر معين، استقى منه الإسلاميون معلوماتهم عن الفلسفة الرواقية.

وعرض الدكتور جدعان لتأثير كتاب فلوطرخس في الآراء الطبيعية "في كل من: المقدسي وجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي، والنوبختي^(٢٨٩)، فلم يزد شيئا عما توصل إليه الدكتور عبد الرحمن بدوي.

وقد أشرت عدة مرات، إلى أن أستاذنا، قد أعطى صورة كاملة لما وصل المسلمين من الآراء الرواقية عن طريق كتاب فلوطرخس، وفيما يلي سأعرض لهذه الصورة التي تبين لنا، أن أغلب الأصول الرواقية كانت معروفة في العالم الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري:

ينبه الأستاذ على أن أفلوطرخس، يقدم في بداية كتابه "في الآراء الطبيعية" تعريف الفلسفة عند الرواقيين، وأقسامها الثلاثة، في مقابل التقسيم الأرسطوطاليسي إذ يقول فلوطرخس، في الفقرة الآتية:

"... (الرواقيون) قالوا في الفلسفة إنها العلم بالأمور الإلهية والإنسانية وأن العلم هو المعرفة الفاضلة وهي ثلاث: طبيعي، وخلقى، ومنطقي، فالطبيعي هو الذي يبحث عن العالم والخلقى هو الذي يصرف الإنسان في أموره، والمنطقي هو الذي يعني بمنطق الإنسان وهو الذي يسمونه الخطابة^(٢٩٠)، ثم يعرض تعريف أرسطو وثاوفرسطس، وواضح أن هذا التعريف والتقسيم للفلسفة هما متفقان تماما مع ما نعرفه

^(٢٨٧) فلوطرخس، الآراء الطبيعية. ص ٢٤ - ٣١

^(٢٨٨) ابن النديم، الفهرست ص ٣٥٥، القفطي، أخبار العلماء. ص ١٧، سبتلانا، مخطوط التاريخ. ص

^(٢٨٩) L'Influence, PP. 54 - 56

^(٢٩٠) فلوطرخس، الآراء الطبيعية. ص ٩٥، وكذلك د. النشار، نشأة الفكر ج ١. ص ١٥٣

الآن عن الرواقية. إلا أنه يلاحظ أن كلمة (الرواقيين) قد سقطت من النص العربي، وإضافتها من عمل الدكتور عبد الرحمن بدوي محقق الكتاب على حسب الأصل اليوناني أو لإيضاح المعنى.

وتعرض الفقرة التالية لمبادئ الوجود عند زينون الرواقي والتميز بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل، حيث يقول فلوطرخس: "... وأما زينون بن مانساوس من أهل قيطس فإنه كان يرى أن المبادئ هي لله عز وجل وهو العلة الفاعلة والعنصر وهو المنفعل وأن الأسطقسات أربعة..."^(٢١١).

ولقد أعلن الرواقيون مذهبهم في وحدة الوجود كما كانوا مجسمة وهذه المعاني يقرها فلوطرخس في قوله: أما الرواقيون فإنهم ذكروا أن العالم (واحد)، وقالوا إنه الكل وقالوا إنه مجسم..."^(٢١٢).

ثم يقول صاحب الآراء الطبيعية: "كيف وقع في أفكار الناس وجدان الله عز وجل:

١- إن الرواقيين يحدون الجوهر (الإلهي) بأنه روح عقلي، ناري، ليس له صورة، وأنه يقدر أن يتصور بأي صورة أراد، ويتشبه بالكل.

٢- ووقع ذلك في أفكارهم: أما أولا فمن قبل جنس الظاهرات، إذ كان عندهم أنه ليس شيء من الحيوان باطلا، ولا بالاتفاق، ولكن بعلة ما صانعة له. وقد يظهر أن العالم حسن في شكله وفي لونه وفي عظمه وفي اختلاف رتبة الكواكب.

٣- وذلك أن شكل العلم كرى، والشكل الكرى يتقدم على جميع الأشكال لأنه وحده تتشابه أجزاؤه وذلك أنه مستدير وأجزاؤه مستديرة، ولذلك على رأي أفلاطون صار العقل الرئيس في الرأس.

٤- ولون العالم أيضا اسمانجونى، وهو صقيل في كفيته، ولذلك يرى لونه في الهواء على بعد مسافة. وهو أيضا عظيم (في جماله) جدا، وذلك أن الأشياء المتجانسة أفضلها ما كان يحتوي عليها. وجمال العالم ظاهر أيضا فيما يرى فيه من الحيوانات والنبات والأشجار وغير ذلك ...

وأما الفلك المائل الذي في السماء فمن البين أنه زين بصور مختلفة ...

^(٢١١) الآراء الطبيعية. ص ١٠٤ - ١٠٥، كذلك نشأة الفكر ج١. ص ١٥٣

^(٢١٢) الآراء الطبيعية، ص ١٠٦، كذلك نشأة الفكر. ص ١٥٣ ج١

فوقع من ذلك وجدان الله في الأفكار. وذلك أن الشمس والقمر وباقي الكواكب إذا تحركت الحركة التي تخصها كان طلوعها في صورة ثابتة على حال واحدة وألوان واحدة ومقادير متساوية في أماكن وأزمان هي بأعينها ... فإنه وقع وجدان الله في الأفكار من الكواكب الظاهرة فإنهم لما وجدوا هذه الكواكب عللا لاتفاق عظيم ورأوها مرتبة ويكون ترتيبها نهار وليل وشتاء وصيف وتحيا بها الحيوانات الأرضية^(٢١٣).

في هذا النص، نجد أن الإسلاميين قد عرفوا منه الكثير من الأصول الرواقية منها: أن الإله في زعمهم روح ناري عقلي .. الخ، كما عرفوا دليل وجود الله عند الرواقيين، وهو دليل العناية الإلهية والنظام، وفحواه أن تأمل نظام هذا العالم وجماله، وإدراك أن أي جزء من أجزائه لم يخلق عبثا، يؤدي ذلك إلى إنكار كون العالم بالمصادفة أو الاتفاق بل إلى إثبات أنه من صنع مدبر حكيم، ذلك هو دليل كريزيب، نجده مفصلا واضحا في رواية فلوطرخس.

يتطرق الكتاب بعد ذلك إلى قبول الرواقيين للأساطير الشعبية أو الميثولوجيا ويؤولونها تأويلا مقبولا، فيجرون الديانة الشعبية في الظاهر مثال ذلك: أن السماء تقوم مقام الأب وأن الأرض تقوم مقام الأم وأن أصحاب الضر يسمون بوناس وأربنواس والمريخ وأنهم أضافوا الانفعالات كالعشق إلى الزهرة .. إلخ^(٢١٤).

أما عن الإله فإن الرواقيين "يقولون أنه نار صناعي يسلك طريق كون العالم ويحتوي على المناسبات التي للدرع (كدا، وفي الأصل اليوناني: وهذه النار تحتوي في داخلها على كل الصور الخاصة بالبدور أو بالحيوانات المنوية التي عنها تتولد الجزينات) التي بها يكون كل واحد على مجرى التجسيم وأنه روح ينفذ في كل العالم. وكانوا ينقلون الأسماء إلى العنصر الذي ينفذ فيه. وكانوا يسمون العالم والكواكب والأثير بهذا الاسم والذي هو أعلى من ذلك أجمع وهو في الأثير كانوا يسمونه العقل"^(٢١٥) تشير هذه الفقرة إلى تصور الرواقية للإله على أنه نار عاقلة منبثة في جميع أجزاء العالم، وهو الذي أوجد العالم ويحتوي على بدور كامنة فيه، هي

^(٢١٣) الآراء الطبيعية، ص ١٠٢ - ١٠٨

^(٢١٤) نفس المصدر ص ١٠٨ - ١١٠

^(٢١٥) الآراء .. ص ١١٤ وكذلك نشأة الفكر ج ١ ص ١٥٤

الصور الخاصة بالموجودات بأسرها، فتوجد على التوالي وفق قانون لا يتبدل، والوجود بالمعنى الرواقي جسماني بحت، وكانوا يسمون هذه النار التي تتخلل الأثير العقل.

وفيما يختص بالعنصر فإن "أصحاب ثاليس وفيثاغورس والرواقيين يقولون في العنصر إنه بأجمعه متغير مستحيل سيال متنقل"^(٢٩٦)، ومبدأ الحركة هذا أخذه الرواقيون عن هرقليطس.

أما القول "في الصورة فإن الرواقيين الذين من شعبة زينون فإنهم كانوا يرون أن الصورة هي شئ يقع في أفكارنا نحن و تخيلاتنا"، وقد بين فلوطرخس موقف أفلاطون وموقف أرسطو المختلفين، إذ أن الأول جعل من الصور جواهر مفارقة للعنصر ثابتة في الفكر بينما اعترف تلميذه أيضا بوجود الأنواع والصور إلا أنها لم تكن عنده مفارقة للعنصر"^(٢٩٧).

القول في العلل: "أما الرواقيون فإنهم يرون أن جميع العلل جسمانية لأنها أرواح" والأرواح هي نفوس مادية بالمعنى الرواقي كما يقول الدكتور بدوى محقق الكتاب. أما عن الأجسام "فإنهم يرون أن اثنين من الأسطقسات الأربعة خفيفتان، وهما النار والهواء واثنين ثقيلتان، وهي الماء والأرض، وأن الخفيف هو الذي يرتفع على الموضع، وأن الثقيل هو الذي يميل إلى الأوسط، وأن الأوسط بنفسه لا ثقيل ولا خفيف". وأما عن الألوان فإن "... زينون الرواقي كان يقول أن الألوان هي أول أشكال العنصر"^(٢٩٨). الخلاء: "أما الرواقيون فكانوا يرون داخل العالم لا خلاء فيه، وأن خارج العالم خلاء لا نهاية له" وهذا يتفق مع وحدة الوجود الرواقية"^(٢٩٩). أما عن الفضاء - وهو مباين للخلاء - فإن الرواقيين وأبيقورس "يرون أن بين الخلاء والمكان والفضاء فضلا، وأن الخلاء هو الفراغ من جسم، وأن المكان هو المحتوي على جسم، وأن الفضاء هو المحتوي في جزء ما مثل خابية النبيذ"^(٣٠٠)

^(٢٩٦) الآراء ... ص ١١٥

^(٢٩٧) الآراء الطبيعية. ص ١١٦، وكذلك نشأة الفكر. ص ١٥٥ ج ١

^(٢٩٨) نفس المصدر، ص ١١٢

^(٢٩٩) الآراء الطبيعية ص ١١٨ وكذلك نشأة الفكر ج ١ ص ١٥٥

^(٣٠٠) الآراء الطبيعية ص ١١٩ وكذلك نشأة الفكر. ج ١ ص ١٥٥

وفيما يختص بتصور جوهر الزمان، فإن الرواقيين "يرون أن جوهر الزمان هو الحركة نفسها، وأكثرهم يرون أن الزمان لا كون له، وهذا يتفق مع ما يقوله أراطوستانيس الرواقي من أن الزمان هو مسير الشمس أو طريق العالم"^(٣٠١) وأيضا يتفق مع وجهة النظر الرواقية في الزمان من حيث هو من الأمور اللاجسمية، ومن ثم فلا وجود حقيقي له. أما عن المذهب "في الكون والفساد: فإن بارمنيدس وماليس وزينون كانوا يبطلون الكون والفساد، لأنهم يرون أن الكل غير متحرك"^(٣٠٢) واقتران اسم زينون هنا بـ بارمنيدس وماليس من ناحية وطبيعة المذهب ذاته من ناحية أخرى تجعلنا نعتقد بأن زينون هذا هو زينون الإيلي لا مؤسس الرواقية.

ويعرض فلوطرخس لآراء الرواقيين في البخت وجوهره - وإن خلط قسطا ابن لوقا المترجم بين كلمة البخت وكلمة الاتفاق، على ما يشير الدكتور بدوي - كان الرواقيون يوافقون أفلاطون ويقولون بعلّة قاهرة غير مغلوبة (لا تتعرض لما أسماه ابيقور بالانحراف) وأما البخت فإنه تسلسل علل مرتبة (وفقا لتلك العلّة القاهرة المدبرة الحكيمة) وهذا الترتيب يدخل ما يكون من جهتنا، فيكون بعض الأشياء على مجرى البخت وبعضها تابعا لما يكون على مجرى للبخت وأما خريسبس فإنه يرى أن ذلك (أي جوهر البخت) قوة روحانية وترتيب مدبر للكل، وإنما يقول في (كتابه) "الحدود" إن البخت هو نطاق عقلي لما في العالم مدبرا بالسياسة (إذن إله كريزيب يعنى بالعالم في أدق تفاصيله بخلاف إله أرسطو الذي يحركه كعلة غائية فحسب) ونطق عقلي (وأعتقد أن المقصود قانون عقلي أو اللوغوس كما تدل الكلمة اليونانية على ذلك)، به كان. وبه يكون ما يكون وبه هو ما هو، وأما الرواقيون فإنهم يقولون إنه نظام العلل، أعني ترتيبها وما يتبع ترتيبها، وأما بوسيدونيوس فإنه يرى أنه معنى ثالث، وذلك أن يجعل الأول زاوس والثاني الطبيعة، والثالث البخت^(٣٠٣)، وعرض موقف كريزيب وموقف بوسيدونيوس هنا بجانب موقف الرواقيين ليس مقصودا به التمييز بينهما وبين الرواقيين، ولكن لاتجاه كل منهما داخل المذهب الرواقي ذاته.

(٣٠١) الآراء الطبيعية ص ١٢٠ وكذلك نشأة الفكر. ص ١٥٥

(٣٠٢) الآراء الطبيعية. ص ١٢٠

(٣٠٣) الآراء الطبيعية. ص ١٢٢-١٢٣

أما فيما يختص بالقول "في الاتفاق....(فإن) أنكساغورس (والرواقيين) يقولون في الاتفاق إنه علة غير معروفة عند الأفكار والإنسانية وذلك أن المكونات منها ما هو بالضرورة ومنها ما هو بالبخت، ومنها ما هو باختيار، ومنها ما هو بالاتفاق، ومنها ما هو بذاته فقط."^(٣٠٤) إلا أن صورة الموقف الرواقي هنا تبدو لي غامضة أو مشوهة من حيث معرفتنا بما قرره الرواقيون من إنكار للمصادفة وإثبات لسيطرة اللوغوس على العالم الذي به كان ما كان وبه يكون ما يكون وبه هو ما هو ولا يمكن أن يكون ما لم يكن مقررا له أن يكون، وبقول أوضح إن مذهب الرواقيين في الاتفاق كما يعرضه فلوطرخس يتناقض مع موقفهم الذي عرضه فلوطرخس نفسه بصدد مسألة البخت.

وبانتهاء الكلام عن الاتفاق تنتهي المقالة الأولى من كتاب فلوطرخس، لتبدأ المقالة الثانية والتي يستهلها ببيان أقوال الفلاسفة "في العالم"، أما ما يهمنا في هذا المجال وهو موقف الرواقيين فإنهم يرون أن بين أن يقال الكل وبين أن يقال الجميع فصلا، وأن الجميع هو ما لا نهاية له مع الخلاء، وأن الكل هو العالم بغير خلاء فيكون العالم و الكل شيئا واحدا "^(٣٠٥) ومن ثم وحدة الوجود الرواقي. أما عن شكل العالم فإنهم يرون أن العالم كرى^(٣٠٦) أما عن "هل العالم غير فاسد؟ (فإن) بوثاغورس (والرواقيين) يرون أن العالم مكون والله (عز وجل) كونه وأنه: أما من قبل الطبيعة ففاسد لأنه محسوس، من قبل أنه جسم وأنه لا يفسد، بسياسة الله إياه، وحفظه له"^(٣٠٧) وأعتقد أن معرفة الإسلاميين بهذا الموقف الرواقي ذات أهمية كبيرة من حيث أنه يروقههم و يتمشى مع معتقداتهم فأن الله تعالى خالق العالم ومبدعه، وأن العالم في ذاته أي بطبيعته الجسمانية فاسد، أما عدم فسادة فيرجع إلى حفظ الله له، ذلك الإله الرواقي المنبث في العالم، المبدأ الفاعل الذي يرد الوحدة إلى أجزاء العالم ويمسك بها وهي بدون تشتت بالطبع.

^(٣٠٤) الآراء الطبيعية، ص ١٢٣

^(٣٠٥) الآراء الطبيعية، ص ١٢٥ وكذلك نشأة الفكر ج ١ ص ١٥٦ - ١٥٧

^(٣٠٦) الآراء الطبيعية، ص ١٢٦، وكذلك نشأة الفكر ج ١ ص ١٥٧

^(٣٠٧) الآراء الطبيعية، ص ١٢٦

"وفيما خارج العالم... (فإن الرواقيين) يرون أن خارج العالم خال يتخلل فيه ما لا نهاية له، وأما بوسيد ونيوس فإنه يرى أنه ليس له نهاية لكن مقدار ما يحتاج إليه للتحليل" (٣٠٨).

ثم يعرض الكتاب بعد ذلك بالتفصيل لأراء الفلاسفة جميعا بما فيهم الرواقيين في أشكال الكواكب ومراتبها وجوهر الشمس وشكلها وانقلابها وفي جوهر القمر ومقداره وشكله وكسوفه ورؤيته، كما يعرض في المقالة الثالثة منه لأرائهم في المجرة وفي البرق والرعد والصواعق والرياح وغير ذلك من الأمور التي ترجع إلى العلم القديم. وفي المقالة الرابعة من كتابه الآراء الطبيعية يناقش فلوطرخس مسألة "هل النفس جسم وما جوهرها"؟، فعند "أصحاب الرواق .. أن النفس روح" (٣٠٩) والروح في الرواقية نفس حار أي جسم، وأن لم تكن كذلك لما كان لها وجود أصلا عرف المسلمون هذا الموقف فذكره جابر بن حيان في كتاب "الحاصل" المنسوب إليه وذهب أصحاب الرواق على ما يقول فلوطرخس إلى "أن أجزاء النفس ثمانية: خمس منها الحواس الخمس: وهي البصر والسمع والشم والدوق واللمس، والصوت والتوليد والرئيس الذي يرتب هذه كلها على الآلات التي تخصها مثل إنتاج رجل الحيوان المسمى كثير الأرجل" (٣١٠)، أما الجزء الرئيس من أجزاء النفس عند أصحاب الرواق فهو "في كل القلب أو في الروح الذي في القلب" (٣١١).

أما مسألة بقاء النفس فعند الرواقيين "أن النفس إذا فارقت البدن، أما الضعيفة فتبقى مع الأشياء التي تعلق بها، وهذه هي أنفس من لا أدب له، وأما النفوس القوية، وهي أنفس العلماء، فإنها تصير إلى الجوهر المستدير" (٣١٢).

يقول فلوطرخس: "في الحس والمحسوسات، أن أصحاب الرواق يحدون الحواس بهذا الحد: إن الحس هو إدراك المحسوسة أو انطباعها. فإن العقل والتخيل هو إدراك يكون بالحواس أو بالعضو الرئيس نفسه، ومن هذه الجهة قيل في

(٣٠٨) الآراء الطبيعية، ص ١٢٩

(٣٠٩) الآراء الطبيعية ص ١٥٨ وكذلك نشأة الفكر جـ ص ١٥٧

(٣١٠) الآراء الطبيعية ص ١٥٩ وكذلك نشأة الفكر جـ ص ١٥٧

(٣١١) الآراء الطبيعية ص ١٦٠ وكذلك نشأة الفكر جـ ص ١٥٧

(٣١٢) الآراء الطبيعية ص ١٦٢ وكذلك نشأة الفكر جـ ص ١٥٧

الروح المنبعث من العضو الرئيس إلى الآلات أنه حواس، وأصحاب الرواق (يرون) أن الحواس حق وأن التخيلات منها حق ومنها باطل^(٣١٦) وهذا يتفق مع ما نعرفه عن الرواقيين الحسيين الذين يثقوا في الحواس، كما أنهم يقولون أيضا في نظرية المعرفة بمبدأ الاحتمال الذي قد يكون فيه المدرك صحيحا أو يكون كاذبا كتصور الرمانه للفيلسوف الرواقي على أنها حقيقة وهي زائفة.

يعرج بعد ذلك فلو طرخس إلى بيان كيف تكون الحواس والفكر والنطق الفكري لدي الرواقيين ذوي النزعة الحسية في المعرفة إذ هم "يرون أنه إذا ولد الإنسان كان له جزء النفس الرئيس، ويكون كالقرطاس المحكم الصناعة المهيأ الذي فيه تهيو لقبول الكتابة (كالصفحة البيضاء) فليكتب فيه كل واحد من الأفكار وأول طريق الكتابة فيه هو ما فيه من الحواس. فإذا رأينا إنسانا أسود ثم غاب عنا كان ذكره باقيا عندنا. وإذا اجتمعت لنا تذاكير كثيرة متشابهة في النوع عند ذلك يكون لنا حنكة و الحنكة هي التدري من كثرة ملاسة الأشياء في النوع، والأفكار منها ما يكون طبيعيا على الجهات التي ذكرنا بلا احتيال، ومنها ما يكون بالتعليم والتقليد، وهذه تسمى أفكارا فقط، وتلك تسمى إدراكا وتصويرات. والنطق الذي به سمينا ناطقا إنما يتم بهذه التصويرات التي تتم في الأسبوع الأول من أسابيع الشهر، وأما الفكر فهو تخيل عقل موجود في حيوان ناطق، فإن التخيل إذا كان في نفس ناطقة سمي فهما. فكان هذا الاسم مشتقا في لغة اليونانيين من العقل، وذلك أن الحيوان ليس بناطق تقع له تخيلات، فأما الناس فقد تقع لهم تخيلات من الأجناس والأنواع وهي الأفكار وكذلك مثل الدنانير والدراهم، فإنها في أنفسها تسمى دنانير ودراهم، فمتى دفعت إلى ملاح في كرى سفينة سميت مع ما تسمى دنانير ودراهم - أجرة السفينة^(٣١٧).

وهكذا يقدم هذا النص للإسلاميين درجات المعرفة عند الرواقية التي تبدأ بالإدراك الحسي، الذي يتجمع مكونا الخبرة أو الحنكة، بعد هذه الدرجة - التصور الحسي - تأتي درجة تكوين المعاني - وتكون المعاني إما تلقائيا أو شعوريا ثم يتكون العلم أو النطق الذي يميز الإنسان من دون سائر الحيوان.

(٣١٦) الآراء الطبيعية ص ١٦٢، وكذلك نشأة الفكر ج ١. ص ١٥٧

(٣١٧) الآراء الطبيعية. ص ١٦٣ - ١٦٤ وكذلك نشأة الفكر. ج ١. ص ١٥٨ - ١٥٩

أما عن الفرق أو "الفصل بين التخيل والمخيل (فإن) خروسيس يرى أن بين التخيل والمخيل والخيال فصولاً، والتخيل هو تأثير واقع في النفس بين في ذاته. وأما المخيل فإنه تحدث إلى النفس يجري مجرى الأباطيل، يصير إليها من التخيل مثل الذي يصارع الأظلال ويروم أن يمسكها بيده ... وأما الخيال فهو الشيء الذي ينجلب إليه بالتخيل الباطل ..."^(٣١٤).

ثم نجد في الكتاب بعد ذلك آراء رواقية شتى في عملية الإبصار، حيث يرى الرواقيون أن الظلمة مبصرة لأنه يخرج من البصر شعاع لا يكذب فإنه قد نبصر شيئاً نعلم أنه ظلام أما خروسيس فيرى أن البصر بمشاركة الهواء المنبسط المتوسط بين الناظر والمبصر وانبعث الروح الذي يسمي الرئيس الذي تنتهي إلى الحدقة... "وكذلك نجد في الكتاب النظرية الطبيعية في حدوث التيارات الهوائية، فيقول فلوطرخس "وأما أصحاب الرواق فيرون أن الهواء ليس مؤلفاً جزءاً جزءاً، لكنه متصل مختلف ولا خلاء فيه، فإذا صدمه الروح تموج وكانت أمواجه مستديرة قائمة لا نهاية لها، ملأ الهواء المحتمل عليها، مثل البركة التي يلقي فيها حجر فتتحرك حركة استدارية ويتحرك الهواء حركة كرية"^(٣١٥) أما عن الصوت وطبيعته عند الرواقيين فإنهم "يرون أن الصوت جسم لأنهم يقولون إن كل فاعل وكل منفعل فهو جسم فإن الصوت يفعل، فإننا نسمعه ونحس بملاقاته السمع وقرعه إياه، كالتقصار التي يصوت بها على الشمع وأيضاً يقولون إن كل محرك ومؤذ فهو جسم، وألحان الموسيقى وأيضاً كل متحرك فهو جسم ... (و لكن) كيف تحس النفس؟ وما هو جوهرها النفيس؟ يقولون: إن جزء النفس الرئيس هو أعلى أجزائها، وهو الذي يفعل التخيلات والتواطؤ والانبعث ويسمونه فكراً، ولهذا الجزء الرئيس سبعة أجزاء تنبعث من النفس، وتنبسط في البدن"^(٣١٦)، وفي نهاية المقالة الرابعة يعرض فلوطرخس لرأي الرواقيين "في الأعراض الجسمانية، وهل تعلم النفس بها؟".

أما المقالة الخامسة من كتاب الآراء الطبيعية فنجد الآراء الرواقية بصدده: جوهر المنى وأنه جسم، وكيف التوأمين والثلاثة؟ وكيف تكون المشابهة بالآباء

^(٣١٤) الآراء الطبيعية. ص ١٦٤

^(٣١٥) الآراء الطبيعية. ص ١٦٨

^(٣١٦) الآراء الطبيعية. ص ١٦٩

والأجداد؟ وكيف صار كثير من المولودين يشبهون قوما آخرين، ولا يشبهون آباءهم وغير تلك من الأمور التي لا داعي لعرضها، فأتجاوزها محاذاة لأستاذنا.

رابعاً : المسيحية

ليس هدفي في هذا المجال تبيان الآثار الرواقية في الفكر المسيحي على مر العصور أو حتى خلال مرحلة زمنية محددة، ولكن ما أبغيه هنا فحسب هو الإشارة إلى المسيحية باعتبار أنها إحدى الوسائل لانتقال الرواقية إلى العالم الإسلامي فمن المعروف أن الكنيسة المسيحية في الشرق، قد عالجت مسائل اللاهوت بأساليب فلسفية⁽³¹⁷⁾.

ويذهب دونالد ر. دلي إلى أن المسيحيين الأوائل كانوا في أغلبيتهم فقراء المدن الكبرى، لا يبالون بالثقافة القديمة، ولكونهم بسطاء، فكانت الثقافة القديمة تبدو لهم هينة الشأن، خلوا من القيمة وذلك لإيمانهم بقرب مجيء المسيح ثانية إلا أن المعتقدات الغيبية، بدأت مع حلول القرن الميلادي الثاني، تتلاشى وتضمحل تدريجياً، وقد دخل في زمرة المسيحيين أفراد من كافة الطبقات الاجتماعية ومن مختلف المراكز، حتى أفراد الأسرة الإمبراطورية، وعندئذ بدأت المسيحية تشعر بالحاجة إلى أن تفسر نفسها لعالم وثني، قدر لها التعايش معه، وبصفة خاصة ذلك الفريق الذي تشرب التقاليد القديمة وثقف بها فقد واجهت الثقافة القديمة - باعتبارها تقليداً تعليمياً - تلك الديانة الجديدة التي تدأب ساعية لكي ينضم إلى حظيرتها، بطريق الوعظ أو بضرب المثل أو بالمحاجة أو التجربة الصوفية، أفراد تسلحوا بالثقافة الكلاسيكية القائمة على الفلسفة والأدب والبلاغة وذلك لكي يمكن محاربة أعدائها بنفس أسلحتهم، بل يمكن الرد أيضاً، لا على العدو فقط، بل على من ينزع إلى الهرطقة داخل الجماعة المسيحية نفسها، وتزود بمنطق اليونانيين وفلسفتهم، كما كان الحال مع ماركيون وفالتينوس اللذين ينتسبان إلى مذهب اللاأرادية الذي وصف بأنه القول المتعدد الرؤوس، الذي ظهر للفكر الديني والفلسفي في القرنين الثاني والثالث وجميع ألوان هذا المذهب تستمد أصولها من

⁽³¹⁷⁾ Sweet man, Islam and Christian Theology; vol. I.P.84

الفكر الأفلاطوني والرواقي، وبخاصة فكرة الصلة بين الكلمة الإله (لوجوس) وذهن العارف الذي يستطيع بها التوصل إلى الحكمة السرية الخفية الغنوصية^(٣١٨).

كانت اليونانية، هي اللغة التي اصطنعها الحواريون وتلاميذهم، وهم يبشرون بالديانة الجديدة في فلسطين وسوريا ومصر وأسيا الصغرى وشبه الجزيرة اليونانية^(٣١٩).

وكان القديس بولس من أهل طرسوس (إحدى المدن في كيليكية بالشام)، وطرسوس هذه إحدى المراكز الرئيسة للرواقية، ويقول دي جورج إن القديس بولس "اقتبس من أنشودة كليانتس الرواقي لزيوس، وأعلن في ألفاظ تردد صدى العقائد الأساسية في المذهب الرواقي أن الله "لا يسكن هياكل مصنوعة بالأيدي" وأنه "صنع من دم واحد جميع أمم الناس ليسكنوا كل وجه الأرض"^(٣٢٠) وقد أشار غيره من الكتاب الغربيين المحدثين إلى تأثير القديس بولس بالرواقية^(٣٢١)، أما الدكتور عثمان أمين، فإنه أفاض الحديث في فصل خاص عن الرواقية والمسيحية عن أوجه الشبه الشديدة بين الآراء الرواقية وبين رسائل بولس بصفة خاصة، وتأثير الرواقية أيضا في أناجيل متى ويوحنا، ويذكر الدكتور أمين أن بعض الباحثين المسيحيين يرون في المذاهب الرواقية "تمهيدا للإنجيل" بل ظهر باللغة الألمانية كتاب عام ١٨٢٨ قرر فيه مؤلفه H.A. Winckler أن الرواقية أصل المسيحية "وجعل هذه العبارة نفسها عنوان كتابه Der stoicismus eine wurzel des christenthums.

والمقارنات التي عقدها الدكتور عثمان أمين بين أقوال الرواقيين ونصوص من الأناجيل ورسائل بولس، استاء منها الأستاذ يوسف كرم، في مقال له بمجلة المقتطف (أغسطس ١٩٥٥، ص ٢٥٠)، ويرد الدكتور عثمان أمين بأنه لم يقصد إلى شيء أكثر من استيفاء حق البحث العلمي وأنه على الرغم من غيرته على العقيدة

^(٣١٨) دونالد، ر. د. دلي، حضارة روما ص ٢٨٤

^(٣١٩) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٥٣، أوليري، علوم اليونان. ص ٥٢

^(٣٢٠) دي جورج، تراث العالم القديم، ج ١. ص ٢٣٨

^(٣٢١) Benn, History of Encient Phil. P.114; Bevan, Stoiciens, P.4.

الإسلامية فقد كتب فصلا عن "الرواقية والإسلام" عقد فيه مقارنات أكثر بين أقوال الرواقيين وأقوال الإسلاميين^(٣٢٢).

ويبدي الدكتور جدعان ملاحظة دقيقة على ما قاله الدكتور عثمان أمين، وهي تبرر غضب الأستاذ يوسف كرم، ذلك التلميذ المخلص للقديس توما الأكويني، فإن هناك التباسا أوقع رد الدكتور أمين في الخطأ، وذلك أن الأمر عندما يتعلق بموضوع الرواقية و المسيحية، يحاول الدكتور أمين الكشف عن أثر الفلسفة الرواقية في الأناجيل ورسائل الحواريين، بغض النظر عن مسألة الوحي الإلهي لهذه النصوص، أما فيما يتعلق بالرواقية والإسلام، فإن الدكتور عثمان أمين لا يتعرض لتأثير الرواقية في الدين نفسه أو في النصوص القرآنية، وإنما تأثيرها فقط في مفكري الإسلام من حيث هم مفكرون لا من حيث هم مؤمنون، وليس هؤلاء المفكرون سواء أكانوا فلاسفة أو متكلمين أو صوفيين، دائما معبرين عن الإسلام، ولكنهم في الغالب يعرضون نظريات شخصية لا علاقة لها بالدين^(٣٢٣). ولا يفهم من هذه الملاحظة أن الدكتور جدعان نفسه ينفي تأثير القديس بولس وغيره من المسيحيين الأول بالرواقية، بل أنه أشار بالفعل في موضع آخر إلى هذا التأثير^(٣٢٤)، وإنما يقصد فقط - كما ذكرت - بهذه الملاحظة، أن يبين خطأ رد الدكتور أمين على الأستاذ كرم.

وعلى أي حال فإن الأستاذ كرم لا ينفي تماما تأثير شيوخ المسيحية القدماء بالفلسفة الرواقية، فقد قال: "قدم بولس الرسول أثينا، فكان يفاوض اليهود والمتعبدین في المجمع ومن يوجد في السوق كل يوم، فباحثه قوم من الفلاسفة الأبيقوريين والرواقيين..."^(٣٢٥). كما أنه قرر أن المذاهب الفلسفية الكبرى: الأفلاطونية والرواقية والأرسطاطاليسية والأبيقورية مرتبة بحسب خطورتها لدى المفكرين المسيحيين الأوائل، فأما الأفلاطونية فقد كانت مذهبهم المفضل ولئن أنكروا على الرواقية مذهبها في وحدة الوجود، والمادية المطلقة، والضرورة وفناء الشخصية بالموت، وجواز الانتحار، ولئن أخذوا عليها التناقض بين تقواهم وبين عدم اعترافهم بآله مفارق مستقل، إلا أن الفلسفة الرواقية مع ذلك كانت منذ البداية

^(٣٢٢) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٨٦ - ٢٩٣

^(٣٢٣) L'Influence. P22

^(٣٢٤) Ibid, PP. 239 - 240

^(٣٢٥) د. كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٥٣

مدرسة فضلية وتدين، استمسك رجالها بهذا الموقف، وأمعنوا فيه فدعوا بشدة إلى عبادة الله ومحبته، واعتبروه أبا، وحلّلوا الحياة الروحية تحيلاً دقيقاً، وقد فصلوا القول في الفضائل وأنواعها في شتى الظروف، فأضافوا إلى الفلسفة اليونانية الشيء الكثير وسادت الفلسفة الرواقية في روما أوائل المسيحية وكانت النفوس تجد فيها القوة والصمود أمام أحداث الزمان، والترفع عليها، والاعتصام في الإرادة الصالحة وقبول أحكام القدر في الوقت الذي كان الأباطرة يسرفون في الظلم والاستبداد^(٣٢٦) وقد أقر معظم الباحثين المسيحيين بما بين تعاليم الرواقية وبخاصة الجانب الأخلاقي منها، وبين الفكر المسيحي من صلة^(٣٢٧)، وبين أحدهم وهو بيرنز تشابه موقف كل من الرواقية والمسيحية من مسألة الرق، فكلاهما مناهضتان له، غير أن كل واحدة منهما كانت تحرص على الوضع القائم والإبقاء على النظام القديم، فالرواقي كان يرى أن قانون الطبيعة يقف بمنأى عن التنظيمات الواقعية للمجتمع، ومع أن الرواقيين كانوا يعتقدون أن العبد مخلوق إنساني، إلا أنهم في الوقت نفسه كانوا يرون الإبقاء على التقليد القائم، وبالمثل كان المثالي من المسيحيين يعتقد أن الناس جميعاً سواسية في نظر الله، ولهذا كان يعامل الأرقاء معاملة الأخ لأخيه، ولكنه أيضاً كان يقف في جانب الإبقاء على النظام القائم لأن قوانين مدينة الله كانت بعيدة كل البعد عن أي اتصال حقيقي بنظام الدولة^(٣٢٨).

ولا ينبغي أن نظن أن المسيحيين كانوا يقرون الاتصال بالثقافة القديمة، فقد تساءل تروتيان قائلا: "وما شأن أورشليم بأثينا؟" وكان هناك الكثيرون ممن هم على استعداد لأن يجيبوه قائلين: "لا شيء" وكانت الرهبة الأولى، بوجه خاص تنبذ الثقافة القديمة، ولكن الآباء اليونانيين واللاتين عملوا على إدماج المسيحية بالفلسفة القديمة، مما جعل في إمكان المسيحية، أن تنال قبولا عاما في العالم الروماني، وأن تكتب لها الحياة بعد سقوطه وانهياره^(٣٢٩)، وقد عرف الإسلاميون

(٣٢٦) د. كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٥٤

(٣٢٧) د. نجيب بلدي، مراحل الفكر الأخلاقي، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٢ ص ٨٩، كروسون، المشكلة

الأخلاقية والفلاسفة ص ١٠٥، دي بورج، تراث العالم القديم، ج ١ ص ٢٢٥

(٣٢٨) بيرنز، دليل، المثل السياسية. ص ١٠٥ - ١٠٦

(٣٢٩) دونالد ر. ددلي - حضارة روما. ص ٣٨٩

إحجام المسيحيين عن دراسة الكتب الفلسفية القديمة، فيروي كل من السيوطي وابن ابيك الصفدي قصة إخراج كتب اليونان إلى أرض الإسلام، وترجمتها إلى العربية، فقد كانت هذه الكتب في بلد الروم، وكان ملكها يخاف على قومه إن نظروا في كتب اليونانية أن يتركوا دين النصرانية، ويرجعوا إلى دين اليونانية وتتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم، فجمع الكتب في موضع وبنى عليها بناء مطمسا بالحجر والحصى، حتى لا يوصل إليها، ولما أفضت رئاسة بني العباس إلى يحيى بن خالد ابن برمك، وكان زنديقا، بلغه خبر الكتب التي في البناء ببلد الروم، فأخذ يتوودد إلى ملك الروم، ويمدده بالهدايا، ثم طلب منه الكتب التي تحت البناء، فجمع الملك بطارقته وأساقفته ورهبانه، وأخبرهم بأنه يؤثر تلبية طلب يحيى بن خالدو يفضل أن يتلى بها المسلمون، حتى يتخلص من الكتب نهائيا، خشية أن يأتي من بعده ملك ينشرها بين النصارى^(٣٢٠)، ومهما تكن حقيقة هذه القصة، فإنها تبين أن المسلمين قد عرفوا أن فريقا من المسيحيين لم يقبل إقحام الكتب الفلسفية في معتقداتهم الدينية. وما أشبه موقف المسيحية من التراث الفلسفي بموقف الإسلاميين منه، فإن كل عقيدة منهما بدأت مكتفية بتعاليمها، ولكنها اضطرت تحت ظروف خارجية، من السلاح بأسلحة الفلسفة اليونانية، ولم يمض قرن من الزمان على بداية الديانتين حتى امتزجت عقائدهما بعناصر فلسفية دخيلة.

وظهر من المسيحيين طائفة من الكتاب في مختلف البلدان، يعرفون بالمحاميين عن الدين، كانوا يوجهون رسائل إلى الأباطرة، يدافعون فيها عن الدين الذي اعتنقوه، وهم فريقان: فريق ينبذ المذاهب الفلسفية اليونانية، ويثبت أنها مصدر البدع في الكنيسة، وفريق يعجب بالفلسفة اليونانية ويقرر أنه لا تعارض بين الفلسفة والدين ومن ثم الاتفاق ممكن بينهما، وهذان الموقفان المتعارضان سيظهران أيضا بين المسلمين. ومن المسيحيين الذين يمثلون الفريق الأول، أي الذين يعتقدون أن الفلسفة تضل الطريق إلى معرفة الله تاتيان وأتباعه، وتاتيان (١٢٠ - ؟) آشوري أو سوري الأصل نشأ وثنيا، ثم تنصر، وسافر إلى روما، ويقرر الأستاذ يوسف كرم أن تاتيان استعار من الرواقيين بعض العبارات وبعض النظريات وعدلها

(٣٢٠) السيوطي، صون المنطق، ص ٧، الصفدي، الفيت المسجّم في شرح لامية العجم ج ١. ص ٤٦

بما يتفق مع عقائده المسيحية، وأنه أيضا على الرغم من حملته على الرواقية قد تأثر بها تأثرا كبيرا في كلامه عن النفس والمادة وأصل الشر... الخ.

والفريق الثاني هو الذي صرح بأن النظريات المسيحية تتفق مع وجهات نظر أفلاطون والرواقيين، واستمدوا من فيلون اليهودي، فكرته التي مؤداها أن فلاسفة اليونان أخذوا أحسن آرائهم من النبي موسى، ويمثل هذا الفريق القديس جوستين (١٠٣ - ١٦٧) وكانت معرفته بأفلاطون على ما تبدو مختصرة ومختلطة بأفكار الرواقية، وكان ملما بالمذهب الرواقي، وقد عرض جوستين لفكرة اللوغوس بألفاظ رواقية وإن اختلف المقصود، كما يمثل أيضا الفريق الثاني اثناغوراس السكندري ومعرفتنا بحياة هذا الرجل قليلة، ولكن من المرجح أن يكون قد تلقى تعليمه المسيحي في مدرسة الإسكندرية، ثم وضع في عام ١٧٧ أو ١٧٨ تقريرا، كتابه "التوصية في حق المسيحيين" الذي رفعه إلى الإمبراطور الرواقي مرقس أوريليوس، وقد ظهر في هذا الكتاب ولأول مرة، في تاريخ الفكر المسيحي، توسع في الدليل على وجود الله عن طريق تأمل نظام العالم، ويبدو أن اثناغوراس كان يجهل أرسطو تماما، فذكره مرة قائلا: يقول أرسطو وأتباعه بإله واحد شبيه بموجود حي مركب من نفس وجسم، وجسمه عندهم العنصر الأثيري، ونفسه العقل المدبر لحركة الجسم وليس هذا إله أرسطو، ولكنه إله كتاب العالم المنحول على أرسطو، وضم كتاب السماء، وهو يرجع في الحقيقة إلى أرسطوطالي متأثر بالرواقية^(٣١). كان هؤلاء اللاهوتيون المسيحيون الذين ذكرتهم في القرن الميلادي الثاني وأذكر أيضا على سبيل المثال من أنصار الفريق الثاني في القرن الميلادي الرابع جريجوريوس النيسى، الذي ولد في سنة ٣٣٥ وكان من الزاهدين الناسكين امتاز النيسى هذا ببلاغته، وسعة علومه اللاهوتية والفلسفية، وقد عرفه تاريخ الآباء بالمتصوف والفيلسوف، وكان يميل في الفلسفة إلى الأفلاطونية المحدث^(٣٢)، كما تأثر بأفلاطون،

(٣١) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٦١ - ٢٦٨، جرديه وقنواطي، فلسفة الفكر الديني، ج ٢. ص

٤٠٠، Ency. Britaneca vol. 17P. 748.

(٣٢) جرديه وقنواطي، فلسفة الفكر الديني، ج ٢. ص ٢٨١

وأخذ أيضا كثيرا من الرواقية في اصطلاحاته الفلسفية^(٣٣٣). وقد أشار روزنتال إلى ترجمة بعض مؤلفات جريجوريوس النيسي إلى اللغة السريانية^(٣٣٤).

وهكذا نجد أن الفلسفة الرواقية من بين سائر الفلسفات اليونانية، قد وجدت هوى وميلا في نفوس المفكرين المسيحيين الأوائل، فاعتنقوا مبادئها، ولما فتح العرب مصر والشام وما بين النهرين، وجدوا تراثا فكريا مسيحيا متسلحا بالمنطق والفلسفة، ومنذ القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري)، ناقش الإسلاميون الكهان والآباء المسيحيين في جدل لين رقيق في البداية، ثم اشتد بمرور الزمن حتى بلغ أوجه في عهد الأمويين، واصطدم يوحنا الدمشقي وتلميذه ثيودوروس أبوقرة بالمسلمين في جدال عنيف، وبخاصة حول مسألتين: مسألة القدر ومسألة خلق القرآن، وقد قاوم المعتزلة الأولون المسيحية مقاومة عقلية شديدة، وكتب الجاحظ رسالته "في الرد على النصارى" ابتدأها بذكر الأسباب التي صارت النصارى أحب إلى العوام من المجوس واليهود، ومن أهم هذه الأسباب، أن العوام قد رأوا "في النصارى متكلمين وأطباء ومنجمين، فصاروا بذلك عندهم عقلاء وفلاسفة حكماء...."^(٣٣٥).

ثم يبين الجاحظ أن النصارى الروم ليست لهم حكمة ولا بيان، لأن الكتب الفلسفية المعروفة مثل كتاب المنطق وكتاب الكون والفساد وغيرهما إنما هي لفلاسفة يونانيين "وهؤلاء أناس من أمة قد بادوا، وبقيت آثار عقولهم، وهم اليونانيون، ودينهم غير دينهم، وأديبهم غير أديبهم، أولئك علماء، وهؤلاء صناع أخذوا كتبهم لقرب الجوار وتداني الدار..."^(٣٣٦)، كما كتب أيضا - غير الجاحظ المعتزلي - كثير من المفكرين الإسلاميين ذوي الاتجاهات المختلفة والمذاهب المتباينة، في الرد على النصارى، منهم شيعة وأشاعرة كالباقلاني ومن أنصار المذهب الظاهري كابن حزم، كذلك كتب في العصور المتأخرة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية

^(٣٣٣) نفس المصدر، ج ٢، ص ١٠٦.

^(٣٣٤) روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د. أنيس فريجة، بيروت، القاهرة،

دار الثقافة ١٩٦١، ص ٢٨.

^(٣٣٥) الجاحظ، ثلاث رسائل قصيرة، نشره يوشع فنكل، القاهرة، المطبعة السلفية ١٣٤٤ هـ، ص ١٦.

^(٣٣٦) نفس المصدر، ص ١٦ - ١٧.

وغيراهما في مناقشة المسيحية، وهكذا عاش المسيحيون في العالم الإسلامي، ونقلوا إليه الكثير من الكتب اليونانية والسريانية وترجموها^(٣٣٧).
ويكاد الإجماع ينعقد بين الباحثين اليوم على أن تراث اليونان قد انتقل إلى العرب عن طريق الكنيسة المسيحية^(٣٣٨)، وقد قال الجاحظ قديما: "وبعد، فلولا متكلمو النصارى وأطباؤهم ما صار إلى أغنيائنا وظرفائنا ومجاننا وأخذاننا شئ من كتب المنانية والديصانية والمرقونية والفلانية ولما عرفوا غير كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ولكانت تلك الكتب مستورة عن أهلها، ومخللة في أيدي ورثتها..."^(٣٣٩).

(٣٣٧) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ٥٤ - ٥٥، جردية وقنوالي، فلسفة الفكر الديني، ج ١. ص ٥٩

(٣٣٨) أولبري، علوم اليونان. ص ٦١

(٣٣٩) الجاحظ ثلاث رسائل ص ٢٠

الفصل الثالث

الرواقية و المؤرخون الإسلاميون

لعل المصادر التي انتهت من عرضها، قد بينت أن الآراء الرواقية، انتقلت إلى العالم الإسلامي، إما نقية خالصة كما في كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس مثلاً وإما ممتزجة ومختلطة بعقائد وأفكار شتى: فلسفية وطبية وكيميائية أو مسيحية أو غيرها، ولكن ماذا عن تراجم الشخصيات الرواقية أمثال زينون وكريزيب؟ هل انتقلت هي أيضاً إلى العالم الإسلامي؟ وهل عرف الإسلاميون حقيقة آراء الرواقيين؟ سأعالج في هذا الفصل هذه المسائل، وذلك بعرض النصوص العربية التي تشير إلى الرواقية وفلاسفتها، متبعاً المنهج التاريخي في عرض هذه النصوص، ولكن قبل هذا العرض يجدر بي أن أشير إلى ما سبق أن قرره الدكتور عثمان أمين في هذا الصدد إذ أنه قد ذهب إلى أن العرب قد أشاروا إلى الرواقيين بثلاثة أسماء:

أ- يسمونهم أصحاب الرواق، وقد أطلق ذلك الاسم عليهم: الفارابي (ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة)، الشهرستاني (الملل والنحل ج ٢) ابن رشد (ما بعد الطبيعة ص ٨٤)، أو يسمونهم بالحكماء الرواقيين كما هو الحال عند الشيرازي (الأسفار الأربعة ج ١. ص ٤).

ب- ويسمون أيضاً بأصحاب المظلة وأصحاب المظال، وتلك التسمية نجدها لدى صاحب الملل والنحل وابن رشد (تهافت التهافت، طبع بويج ص ٤٧٩)، والقفطي (أخبار الحكماء. ص ٢٠)، والزوزني (في مخطوطة تاريخ الحكماء بالمكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٢١١٢ ص ٢١٨ - ٢١٩).

ج- ويسمون أخيراً بأصحاب الأسطوانة، كما يذكر سبتيانا، أو بالأسطوانيين كما جاءت هذه التسمية في كتاب الدلائل والاعتبار المنسوب إلى الجاحظ المعتزلي^(٣٤٠) وذلك بصدد الكلام عن الشمس واختلاف أقاويل الفلاسفة في وصف أمرها، ومن هؤلاء الفلاسفة "قال الإسطوانقون (كذا) والمرجح أنه خطأ يرجع للنساخت) هي جوهر لطيف يتصعد من البحر...."^(٣٤١).

وبلاحظ الدكتور جدعان على هذا النص أنه مستمد من كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس^(٣٤٢) (ص ١٣٤ - ١٣٦) ثم يشير الدكتور جدعان إلى مسألة هامة

⁽³⁴⁰⁾ OsmanAmine, Le Stoicisme et La pesee Islamique, P. 15

^(٣٤١) الجاحظ الدلائل والاعتبار. ص ٧٦

^(٣٤٢) L'Influence.P.56

وهي أن صاحب الدلائل والاعتبار لا يمكن أن يكون قد اعتمد على ترجمة قسطا ابن لوقا لكتاب الآراء الطبيعية، وذلك لأن ترجمة قسطا أكثر دقة وضبطا فيما يتعلق بأسماء الفلاسفة، واسم الرواقيين في ترجمة قسطا يدل عليه هذا اللفظ ولفظ أصحاب الرواق لا لفظ الإسطوانييين كما ورد في الدلائل والاعتبار، وليس من المحتمل القول بأن صاحب الدلائل والاعتبار قد استخدم ترجمة عربية أخرى لكتاب الآراء الطبيعية، فهل استطاع مؤلف الدلائل والاعتبار أن يقرأ الأصل اليوناني من كتاب فلوطرخس؟ يترك الدكتور جدعان المسألة معلقة^(٣٤٦).

ولكن ما هو أصل تسمية الرواقية بأصحاب الاسطوانة أو الاسطوانييين؟ بحث الدكتور أمين هذه المسألة، وقرر أن اللفظ العربي (الأسطوانة) هو تعريب للفظ اليوناني (سطوا stoa) أي رواق^(٣٤٧). أما الدكتور جدعان فقد رفض رأي الدكتور أمين، وذهب إلى أن الأخير قد أخطأ عندما اقتصر على المعنى الشائع لكلمة (الأسطوانة) في اللغة العربية، يقول الجرجاني: "الأسطوانة هو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه، هما قاعدتاها" ويصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتين^(٣٤٨). ولاشك أن هذا المعنى للفظ اسطوانة لا علاقة له مطلقا بالفلاسفة الرواقيين، ومن ثم لا يمكن القول بأنه ترجمة عربية أطلقها الإسلاميون على الرواقيين، أما ابن منظور فإنه يقول في لسان العرب: "... الاسطوان: الرجل الطويل الرجلين والظهر وجمل اسطوان طويل العنق مرتفع، ومنه الاسطوانة ... والأسطوانة السارية معروفة، وهو من ذلك واسطوان البيت معروف^(٣٤٩)، ويقول أيضا: "والسارية: الأسطوانة، وقيل اسطوانة من حجارة أو آجر ..."^(٣٥٠) وقد قال الأزهرى "الأسطوان إعراب أستون" أي أن هذا اللفظ ليس عربي الأصل وإنما هو فارسي، إذ تقول الفرس أستون^(٣٥١). وعلى هذا

^(٣٤٦) Ibid. P. 57

^(٣٤٧) Amine , Le Stoicisme ... P. 15

^(٣٤٨) الجرجاني، التعريفات، ص ١٥

^(٣٤٩) ابن منظور لسان العرب ج ١٢. ص ٢٠

^(٣٥٠) نفس المصدر ج ١٩. ص ١٠٥

^(٣٥١) نفس المصدر ج ٢. ص ٢١

الأساس يعتقد الدكتور جدعان أن لفظ الأسطوانة يعني العامود الذي يحمل قبة بيت أو جامع الخ، وللأسطوانة أي العامود بكل تأكيد علاقة وثيقة بالأسطوانة الهندسية، ومن ثم كانت كلمة الأسطوانة ترجمة أراد بها العرب الدلالة على الرواق أو المظال الذي تحمله أعمدة^(٣٤٩). وأني أميل شخصياً إلى رأي الدكتور جدعان .

أشار حنين بن اسحق (المتوفى ٢٦٠هـ) أو قسطا بن لوقا (المتوفى حوالي ٣٠٠هـ) في رسالة منسوبة إليهما وعنوانها "في الفرق بين الروح والنفس"^(٣٥٠) إلى أحد زعماء المذهب الرواقي، وهو كريزيب. ففي "القول في النفس"، يقول صاحب هذه الرسالة وهو قسطا في أغلب الظن: "أما النفس فإن وصفها على حقيقتها صعب معتاص جداً، والدليل على ذلك اختلاف أجلاء الفلاسفة وهم أفلاطون وأرسطو طاليس وخروستس (كدا وهي خطأ مطبعي صوابه: خروستس)، فيها وكذلك من بعدهم، إلا أننا نذكر الحدين اللذين حدهما بهما أفلاطون وأرسطو وشرحهما..." ثم يذكر حد أفلاطون للنفس بأنها جوهر بسيط ليس بجسم، ومحرك للبدن وحد أرسطو للنفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي أو بأنها حي بالقوة^(٣٥١). ولا يعني اقتصار ذكر صاحب رسالة الفرق بين الروح والنفس على تعريف أفلاطون وأرسطو للنفس، أنه كان يجهل تعريف خروستس لها بل أنه قد أتخذ من فكرة الرواقيين عن النفس، أساساً لفكرته عن الروح، فقال: "اعلم أن الروح جسم لطيف، ينبعث في بدن الإنسان من القلب في الشرايين، فيفعل الحياة والنفس والنبض وينبث من الدماغ في الأعصاب، فيفعل الحس والحركة"^(٣٥٢).

ثم يدل على أن حياة الإنسان بهذا الروح، بخروجه في وقت الموت وحركة اللحى والفم والصدر لذلك، والنفس الذي يكون شبيهاً بالفواق، والنفس العالي الذي تسميه العامة النزع وخروج الروح من البدن ويكون بالسبل التي يصير منها إليه الهواء، أي من القلب إلى الرئة إلى القصبة الهوائية إلى الفم^(٣٥٣) وهذا المفهوم للروح هو مفهوم الرواقيين له، أي أنه نفس حار، وتفرقة قسطا المنسوب إليه

(349) L'Influence. P. 57, pp.59 - 69

(٣٥٠) نشرها لويس شيخو، مجلة المشرق عام ١٩١١. ص ٩٤

(٣٥١) نفس المصدر. ص ١٠٣

(٣٥٢) نفس المصدر. ص ٩٨

(٣٥٣) نفس المصدر. ص ٩٩

هذه الرسالة، تقوم أساسا على قبوله تصورين متناقضين للنفس، أحدهما تصور أفلاطون وأرسطو على أن النفس جوهر غير مادي أما الثاني فهو تصور الرواقيين لها على أنها جسم لطيف، غير أنه جمع هذين التصورين، فجعل أولهما هو تعريف النفس أما الآخر فهو حد الروح لديه، ثم قسم الروح في بدن الإنسان إلى روحين: أحدهما يقال له الحيواني ومادته الهواء وينبوعه القلب وينبعث في الشريانات إلى سائر البدن الإنساني، فيفعل الحياة والنبض والتنفس، والآخر يقال له الروح النفساني ومادته الروح الحيواني، وينبوعه الدماغ ويفعل في الدماغ نفسه الفكر والذكر والروية^(٣٥٤).

أما حنين بن اسحق، فقد أشرت فيما سبق إلى أن كتابا ينسب إليه عنوانه نوادر اليونانيين، قد ذكر حنين فيه شيئا عن الرواقيين وسنرى فيما بعد بعض المؤرخين الإسلاميين مثل صاعد بن أحمد والقفطي يستمدان معلوماتهما عن الرواقيين من حنين .

أما أبو بكر الرازي الطبيب، الذي اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته، فأرجعه ابن أبي أصيبعة إلى عام ٣٢٠هـ، بينما ذهب البيروني إلى أن وفاة الرازي كانت في عام ٣٥١هـ . وزعم الصفدي أنها كانت عام ٣١١هـ أقول ذكر أبو بكر الرازي في كتابه الطب الروحاني من بين الأطباء والفلاسفة (خرويسبس)^(٣٥٥).

وذكرت فيما تقدم أن للمسعودي (المتوفى عام ٣٤٥ هـ) كتابا مفقودا عنوانه "فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف" وقد تحدث هذا الكتاب كما يقول عن: "الفلسفة وحدودها، والإخبار من كمية أجزائها، وما ذكره فوثاغورس وثاليس المطي، والرواقيون، وأفلاطون، وأرسطاطاليس وغيرهم وتنازعهم في ذلك..."^(٣٥٦)، ويذهب صاحب التنبيه والإشراف في موضع آخر، إلى أنه في كتاب فنون المعارف قد ذكر "... تنازع الناس في الفلاسفة كفيثاغورس وثاليس أنبدقليس والرواقيين وأصحاب الأصطوان ... وغيرهم من الفلاسفة والأطباء أروم هم أم يونانيون؟"، ثم

^(٣٥٤) نفس المصدر. ص ١٠٢ - ١٠٣

^(٣٥٥) كراوس، رسائل الرازي الفلسفية. ص ٦٣

^(٣٥٦) المسعودي، التنبيه والإشراف. ص ١٠٤ - ١٠٥

يؤكد أنهم يونانيون^(٣٥٧) وقبل ذلك قال المسعودي "وقد تنازع الناس في الفلك ممن سلف وخلف، فقال أفلاطون وثامسطيوس والرواقيون وعدة ممن تقدم عصر أفلاطون وتأخر عنه من الفلاسفة أنه من الطبائع الأربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، إلا أن الغالب عليه النارية وليست نارية محرقة، وإنما هي مثل النار الغريزية في الأبدان"^(٣٥٨).

وقد أورد الدكتور جدعان هذه النصوص الثلاثة للمسعودي، وقرر أن حديث المسعودي عن الفلك مستمد من كلام فلوطر خس عن تكوين جسم القمر في كتاب الآراء الطبيعية (ص ١٣٨)، كما ذهب الدكتور جدعان إلى أنه من المحتمل أن يكون ما كتبه المسعودي في كتابه فنون المعارف يرجع إلى أنه قد سافر إلى بلاد كثيرة، وأنه كان يعرف لغة اليونان، ومن ثم قرأ نصوصا يونانية، والملاحظة الأخيرة التي يوردها الدكتور جدعان تشير إلى أن المسعودي كان أول أصحاب التراجم العرب الذي يذكر الرواقيين باسم أصحاب الاسطوان^(٣٥٩)، وهذا بعد أن أتضح أن كتاب الدلائل والاعتبار الذي يذكر أيضا الرواقيين بالأسطوانيين منحول على الجاحظ المعتزلي، ولا شك أن تعليقات الدكتور جدعان على ما أورده المسعودي في التنبيه والإشراف، ذات قيمة كبيرة، إلا أنه لم يتنبه إلى نص رابع لصاحب التنبيه والإشراف، لا يقل أهمية إن لم يزد عن النصوص السابقة، وربما لم يحفل بهذا النص أحد من الباحثين من قبل أيضا، وقد أشرت إلى هذا النص بصدد حديثي عن علاقة الديصانية بالفلسفة الرواقية، وأشير أيضا الآن إلى نفس النص من حيث أنه ربما كان النص الوحيد لمؤرخي الفكر الإسلامي الذي يذكر الإمبراطور الرواقي مرقص أوريليوس، فمن بين ملوك الروم يقول المسعودي: "الثامن عشر: مرقص ويسمى أورلليوس قيصر، ملك تسع عشرة سنة، وفي ملكه أظهر أبرديسان مقالته، وكان أسقفا للرهاء من بلاد الجزيرة، وإليه تضاف الديصانية من أصحاب

(٣٥٧) نفس المصدر ص ١٠٠ ويلاحظ أن كلمة "الاصطوان" وردت في الكتاب كما أثبتتها أعني بالصاد

وليست بالسين.

(٣٥٨) نفس المصدر ص ٧

(٣٥٩) Jadaane, L'influence. PP. 58-59

الاثنين..^(٣٠) فما مدى صحة كلام المسعودي هذا؟ لقد ذكر المسعودي أن الملك السابع عشر من ملوك الروم، أي الذي خلفه مباشرة الملك الثامن عشر "مرقس أوريليوس" ذكر أن الملك السابع عشر هو "أنطونينوس بيوس"^(٣١) والحقيقة التي نعرفها اليوم هي إن الإمبراطور أنطونينوس قد تبنى مرقس أوريليوس، ولما مات "أنطونينوس عام ١٦١، أصبح مرقس أوريليوس إمبراطورا على البلاد الرومانية وله من العمر أربعين سنة"^(٣٢).

ونحن نعلم أن حياة مرقس أوريليوس امتدت من عام ١٢١ حتى ١٨٠م أي عاش نحو ٥٩ عاما، وبالتالي فإنه قد حكم تسع عشرة سنة كما قال المسعودي، أما برديسان، فقد عاش ما بين عام ١٥٤ إلى ٢٢٢^(٣٣)، أي أن مرقس أوريليوس مات ولبرديسان من العمر ٢٦ سنة، أي أن الرجلين كانا متعاصرين، وهذا لا يتعارض مع كلام المسعودي، وتدفعنا هذه الدقة التي يتسم بها المسعودي في هذا الصدد، إلى زيادة رسوخ الاعتقاد الذي قال به الدكتور جدعان، بأن المسعودي قد أطلع على نصوص يونانية وثيقة.

أما مطهر بن طاهر المقدسي، فقد اطلع - كما ذكرت - على كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس كما يقرر هو نفسه ذلك. هذا وحده دليل كاف على أنه عرف الرواقية فلسفة وفلاسفة. وفي كتاب البدء والتاريخ الذي ألفه المقدسي عام ٣٥٥هـ يذهب إلى أن أفلوطرخس حكى "عن الرواقيين أنهم يرون الشمس جوهرًا عقليا يرتفع من البحر، ومنهم من يزعم أن جرم الشمس... الخ"^(٣٤) وفي معرض حديثه عن اختلاف الآراء في شكل الشمس والقمر والكواكب يقول: "... فحكى عن الرواقيين إنهم يرون هذه الأشكال كرية كما العالم كرى، وعن بعضهم أن شكلها شكل السفينة المقعرة..."^(٣٥) غير أن صاحب البدء والتاريخ يذكر أحيانا آراء رواقية،

(٣٠) المسعودي، التنبيه والإشراف ص ١١٢، أشار أيضا اليعقوبي في تاريخه (طبع بيروت عام ١٩٦٠. ج ١ ص ١٤٢ إلى مرقس أنطونيوس، وذكر أنه ملك الروم ٢٥ سنة.

(٣١) المسعودي، التنبيه. ص ١١١

(٣٢) د. أمين، الفلسفة الرواقية ص ٢٦٢

(363) Ency. Britanica, Vol .5, P. 106

(٣٤) القدسي، البدء والتاريخ، ج ٢. ص ١٨

(٣٥) نفس المصدر ج ٢. ص ١٩

دون أن ينسبها صراحة إلى أصحابها، مثال ذلك: "قال أصحاب الجثة أن العالم لم يزل مصورا قديما جثة مصمتة، وكان الخلق كأنما فيها، فظهر على نحو ما يظهر في النطفة والبيضة والنواة..."^(٣١١) ترى من يكون أصحاب الجثة أي المجسمون هؤلاء الذين يقولون بالكمون وزعموا أن العالم ملاء، وأنه خلق دفعة واحدة؟ أليس من المحتمل أن يكون الحديث هنا عن أصحاب الرواق؟.

وقد أشار ابن جرجل في كتابه "طبقات الأطباء والحكماء" الذي ألفه عام ٣٧٧ هـ إلى الرواقيين في معرض حديثه عن جالينوس الطبيب، حيث قال: "وكان في زمانه قوم ينسبون إلى علم أرسطاطاليس وهم المشاة أو المسمون المعروفون بأصحاب المظلة، وهم الرواقيون ألف عليهم كتابا في الأسباب الماسكة، إذا كانوا هم يزعمون أن الروح سبب ماسك"^(٣١٢) ويبين هذا النص خلط ابن جرجل وغيره من مفكري الإسلام من أمثال القفطي وابن خلدون، كما ستلاحظ فيما بعد أقول خلط هؤلاء المفكرين الإسلاميين بين الرواقيين والمشائين.

وللفارابي (المتوفى ٣٣٩ هـ) رسالة "فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو" يذكر فيها أن أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة مشتقة من سبعة أشياء أحدهما من اسم الرجل المعلم للفلسفة وهي فرقة أصحاب فيثاغورس، والثاني من اسم البلد الذي كان مبدأ ذلك المعلم، وهي فرقة أصحاب أرسطيفوس من أهل قورينا، والثالث من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه، والرابع من التدبير الذي كان يتدبر به، وهي فرقة أصحاب ديوجانس ويعرفون بالكلاب والخامس من الآراء التي كان يراها أصحابها في علم الفلسفة وهي الفرقة التي تنسب إلى فورن وأصحابه وتسمى المانعة، والسادس من الآراء التي كان يراها أهلها في الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة وهي الفرقة المنسوبة إلى افينغورس، وأصحابه وتدعى فرقة اللذة والسابع من الأفعال التي كانت تظهر عنه في تعلم الفلسفة وهي فرقة أصحاب أرسطو وأفلاطون ويعرفون بالمشائيين. ويقول: "وأما الفرقة المسماة من اسم الموضع، الذي كان يعلم فيه الفلسفة، فرقة أصحاب كروسيغوس وهم أصحاب الرواق وإنما سموا

(٣١١) نفس المصدر ج ١. ص ١٤١

(٣١٢) ابن جرجل، طبقات الأطباء والحكماء. ص ٤٢

بذلك، لأن تعلمهم كان في رواق هيكل أثينة^(٣٧٨)، وأعتقد أن الفارابي، قد نقل كلامه هذا من حنين بن اسحق وذلك استفاد من قول صاعد بن أحمد (المتوفى سنة ٤٦٣هـ): "وذكر حنين بن اسحق الترجمان، وأبو نصر محمد بن نصر الفارابي المنطقي، وغيرهما من العلماء بالفلسفة، أن فلاسفة اليونانيين سبع فرق، سميت بسبعة أشياء، اشتقت لها من سبعة أسماء..."^(٣٧٩)، ثم يورد صاحب طبقات الأمم حرفيا، ما سبق أن ذكره الفارابي بخصوص الفرق الفلسفية اليونانية السبع وينقل القفطي (المتوفى عام ٦٤٦هـ) أيضا هذا الكلام بالفاظه وينسب كذلك تقسيم الفلسفة إلى هذه الفرق السبع، إلى حنين بن اسحق وأبي نصر الفارابي وغيرهما من العلماء بالفلسفة^(٣٨٠).

وقد أشار الدكتور جدعان إلى نص الفارابي المذكور، دون أن يبحث مسألة المصدر الذي أخذ عنه الفارابي، كما أنه لم يتنبه إلى أن الفارابي قد ذكر أيضا في هذه الرسالة اسم أحد رجال المدرسة الرواقية الوسطى، وهو "بوتيس الصيداوى، الذي سبق أن أشرت في الباب السابق إلى رأيه في مسألة معايير الحقيقة"^(٣٨١) فبعد أن عرض الفارابي لأراء أصحاب أفلاطون وأصحاب ثيوفرسطس في العلم الذي ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة، يقول: "...وأما بواتيس، الذي كان من أهل صيدا، فيرى أن يبتدأ، بعلم الطبائع، لأنها أعرف وأقرب عنده وآلف"^(٣٨٢).

وللفارابي من المصنفات "شرح رسالة زينون الكبير اليوناني" فمن يكون زينون هذا؟ هل هو زينون الإيلي، أم زينون الكتيومي؟ يذهب الدكتور جدعان إلى أنه لا هذا ولا ذاك، وإنما الأمر يتعلق في هذه الرسالة بمذهب أفلاطوني حديث، مصطبغ بصبغة إسلامية شديدة^(٣٨٣). والواقع أن بالرسالة تيارا أفلاطونيا محدثا، لا يمكن تجاهله، إلا أنني أميل مع ذلك إلى أن الفارابي قصد بزينون في رسالته مؤسس الرواقية لأنه قال: "رأيت لزينون الكبير، تلميذ أرسطاطاليس، وللشيخ

(٣٧٨) الفارابي، ما ينبغي أن يقدم. ص ٣ - ٤

(٣٧٩) صاعد بن أحمد، طبقات الأمم. ص ٤٠

(٣٨٠) القفطي، أخبار الحكماء. ص ٢٠

(٣٨١) Brehier, Chrysippe, P 101

(٣٨٢) الفارابي، ما ينبغي أن يقدم. ص ١١

(٣٨٣) Jadaane, L'influence PP. 91092

اليوناني رسائل قد شرحها النصارى شروحا تركوا بعضها وزادوا فيها فشرحت أنا كما وجب على الشارح شرح محض". ونظرا لأن الفارابي قد اعتبر زينون تلميذا لأرسطو من ناحية ولقوله بأن النصارى قد شرحوا بعض رسائله من ناحية أخرى فقد أقمت ظني بأن يكون المقصود هنا زينون الرواقي لا الإيلي.

ويذكر الفارابي من أقوال زينون: "الأول: في الدلالة على وجود المبدأ الأول والثاني: في الكلام في صفاته، والثالث: في نسبة الأشياء إليه، والرابع: في الكلام في النبوة، والخامس: في الشرع، والسادس: في المعاد"^(٣٧٤) ولا نجد في هذه الأحوال أثرا يذكر للرواقية، اللهم إلا في نهاية الرسالة، حيث يقدم المعلم الثاني وصفا مثاليا للحكيم، يقترب فيه أشد الاقتراب، من صفات الحكيم كما تخيلها الرواقيون، وكما تأثر هو بها، في مدينته الفاضلة. فمن الصفات التي ينبغي أن يحوز عليها من تكلم بعلم الحكمة، أن يكون فارغ القلب غير ملتفت إلى الدنيا، محبا للعلم، صدوقا، عادلا، أميناً، متديناً، وألا يكون سئ الخلق ولا أكولا، ولا خائفا من الموت، ولا جماعا للمال إلا بقدر الحاجة. تلك بعض الصفات التي يذكر الفارابي أن زينون قال بها، وبعد عرض هذه الصفات العديدة، يقول الفارابي على لسان زينون: "..... فمن فعل ذلك، فهو حكيم حقيقي، يتمتع بالحكمة وأسرارها، ومن كان بخلاف ذلك، فهو حكيم بهرج، مثله كمثل نحاس مطلي بالذهب، فإذا فارقت نفسه بقيت في حسرة وبلاء"^(٣٧٥).

وإذا انتقلنا من القرن الرابع الهجري إلى القرن الخامس، وجدنا من مفكري هذا القرن مسكويه (المتوفى عام ٤٢٠ أو ٤٢١ هـ) يذكر في تهذيب الأخلاق، الرواقيين في موضعين: الأول يقول فيه "وأما الرواقيون: فظنوا أن الناس كلهم يخلقون أخيارا بالطبع، ثم بعد ذلك يصيرون أشرارا بمجالسة أهل الشر والميل إلى الشهوات الرديئة التي لا تقمع بالتأديب، فينهمك فيها، ثم يتوصل إلينا من كل وجه ولا يفكر في الحسن منها والقبیح"^(٣٧٦) وهذا النص يدل على أن مسكويه كان يعرف آراء الرواقية الأخلاقية معرفة صحيحة، فلقد رأينا في الباب الأول أن الرواقية

(٣٧٤) الفارابي، شرح رسالة زينون الكبير. ص ١

(٣٧٥) نفس المصدر. ص ٩ - ١٠

(٣٧٦) مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٢٦.

اعتقدوا أن مصدر الرذيلة عله خارج طبيعة الفرد، وتلك العلة هي ما تواضعت عليه الجماعة من أكاذيب، فينبغي أن تكافحها التربية الأخلاقية^(٣٧٧)، ولو أن المرء عاش وفق طبيعته الخيرة لكان في نظر الرواقيين فاضلا خيرا.

أما الموضوع الثاني الذي ذكر فيه صاحب تهذيب الأخلاق الرواقيين، فقد كان بصدد مناقشة موضوع السعادة، إذ قال: "وأما الرواقيون وجماعه من الطبيعيين فإنهم جعلوا البدن جزءا من الإنسان ولم يجعلوه آلة ... فلذلك اضطروا إلى أن يجعلوا السعادة التي في النفس غير كاملة، إذ لم يقترن بها سعادة البدن وما هو خارج البدن أيضا، أعنى الأشياء التي تكون بالبخت والجهد"^(٣٧٨) ومن الواضح أن هذا الرأي الذي ينسبه أبو على مسكويه إلى الرواقيين، هو عكس ما قرروه وسيتبين لنا في الباب اللاحق أن أبا على مسكويه من أشد الناس تأثرا بالأخلاق الرواقية، وبمسألة السعادة بصفة خاصة، إلا أنه لم يكن يدرك ذلك، بل كان يعتقد أنه يخالفهم الرأي.

وفي نفس العام (٤٢٠هـ) الذي توفي فيه مسكويه، توفي أيضا أبو الفرج ابن هندو صاحب كتاب الكلم الروحانية، ذلك الكتاب الصغير الذي نجد فيه عرضا لمختارات من الحكم والمذاهب الفلسفية لدى مختلف المدارس اليونانية، ويذكر ابن هندو في هذا الكتاب "من كلام زينون الفيلسوف" قوله: "إذا ذهب لك الشيء، فلا تقل ذهب، بل قل رددته، لأنه لو كان لك لكنت مالكه" ويلاحظ أن هذا القول الذي ينسبه ابن هندو إلى زينون يتفق تماما مع ما جاء في الحكمة الحادية عشر لابكتيتوس، حيث قال: "إذا وقع لك أي حادث، فلا تقل قط: ذهب مني هذا الشيء أو ذاك، ولكن بالأحرى قال: رددته، أمات ابنك منذ قليل؟ أنه قد رد، أماتت زوجتك منذ قليل؟ إنها قد ردت ..."^(٣٧٩). ثم يحكى أبو الفرج بن هندو عن زينون أنه دخل على الاسكندر فقال: مر لي بعشرة آلاف دينار، فقال: هذا لم يكن من قدرك، قال: فليكن قدرك، فأمر له بذلك^(٣٨٠) وأغلب الظن أن هذه الحكاية منحولة على زينون لأن المعروف أنه ولد عام ٣٣٦ ق.م. وكان الاسكندر قد مات بالحمى عام

^(٣٧٧) برهيه، من الحكيم القديم. ص ٢٩

^(٣٧٨) مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٦٧

^(٣٧٩) Epictete, Manuel, XI, P. 281

^(٣٨٠) ابن هندو، الكلم الروحانية، نشر القبانى، القاهرة، مطبعة الترقى ١٩٠٠ ص ١٠١ - ١٠٢.

٣٢٣ ق. م (كرم تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١١٣)، ويعنى هذا أن زينون كان يبلغ من العمر ثلاثة عشر عاما حينما توفي الاسكندر، فمن غير المعقول أن يقول زينون الصبي للإسكندر ذلك القول الذى نُسب إليه ابن هندو. وكان أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني معاصرا لابي علي مسكويه إذ يقول فى مخطوطه صوان الحكمة: "ولقد حدثنى الأستاذ أبو علي أحمد بن محمد مسكويه...^(٣٨١) وقد ذكر السجستاني زينون وخرويسبس عدة مرات فى مخطوطه، وقد عرف أن هناك شخصين يعرفان باسم زينون، إلا أنه لم يعرف انهما ينتميان إلى مدرستين مختلفتين: الإيليه والرواقية، لذلك قال: "... زينون، وهما اثنان: أكبر وأصغر، إلا أن تمييز كلاهما تعذر...^(٣٨٢) أما كريزيب فإن صاحب صوان الحكمة يعتبره من الأطباء ويذكره باسم "أخرويسيس الطبيب" ولعل الياء فى اسمه كانت فى الأصل باء ثم حرفها النساخ، ويقول عنه أيضا أنه أحد التلاميذ الستة الذين خلفوا استقليبوس^(٣٨٣)، أما آراء زينون وكريزيب فنجدها أيضا معروفة فى أكثر من موضع بالمخطوط الذى اطلعت على نسخه مصورة منه بمكتبة جامعة القاهرة، وهى نسخة غامضة تتعدر قراءة العديد من سطورها، وقد جاء بهذا المخطوط ما يلى: "وقال زينون الحكيم يا عظيم السلطان، ما كنت إلا ظل سحاب اضمحل لما أظّل، فما نحس لملكك أثر، ولا نعرف لك خيرا، قال زينون الأصغر: أن الأمر فى الذهب قد...^(٣٨٤) ثم نجد فى هذا المخطوط حكايات وآراء تتعلق بزينون، ونلاحظ أن المؤرخين الاسلاميين من أمثال ابن فانك والشهرستاني سوف يرددونها، ويحكى السجستاني عن زينون أنه "نعى إليه ابنه ولم يكن غيره، فقال لم يذهب ذلك على، إنما ولدت ولدا يموت لا ولدا لا يموت"، وما أقرب هذه الحكاية من المذهب الرواقى، فقد قال ابكتيتوس: "إذا أردت أن تعيش أبناؤك وزوجك وأصدقائك إلى الأبد، فإنك من السفهاء، لأنك بذلك تكون كمن أراد أن ما ليس بقدرته يكون بقدرته، وأن ما لغيرك يكون لك ...^(٣٨٥) ومن أقوال زينون أيضا المذكورة فى صوان الحكمة: "وقال لا تخف موت البدن، ولكن

^(٣٨١) السجستاني، مخطوط صوان الحكمة، ج ١. لوحة ١٤٦

^(٣٨٢) نفس المخطوط ج ١ لوحة ٩٢ وكذلك لوحة ٢١ و ٥٧

^(٣٨٣) نفس المخطوط ج ١ لوحة ١٦، ٢١، ٩٩

^(٣٨٤) نفس المخطوط ج ١ لوحة ٥٧، لم أتمكن من إكمال النص لغموضه.

⁽³⁸⁵⁾ Epictete, Manuel, XVIII

يجب عليك إن تخاف موت النفس، فقليل له: لم قلت خف موت النفس، والنفس الناطقة عندك لا تموت؟ فقال: إذا استلت النفس الناطقة من حد النطق إلى حد البهيمة، وإن كان جوهرها لا يبطل، فإنها قد ماتت من العيش العقلي"، وهذه الأقوال بأسرها قد نقلها ابن فاتك^(٣٨٦) والشهرستاني^(٣٨٧) والشهرزوري، ومن كلام زينون أيضا الذي أورده السجستاني: "قال أعط الحق من نفسك، فإنك إن لم تعطه كان الحق خصمك، وقال: محبة المال وتد الشر، لأن سائر الآفات تتعلق به، ومحبة الشرف وتد العيوب، لأن سائر العيوب متعلقة بها..."، وقد ذكر الشهرستاني والشهرزوري أيضا هذه الآراء^(٣٨٨) ويحكي أيضا صاحب صوان الحكمة عن زينون أنه: "قال أكثروا من الإخوان فإن الإخوان شفاء الأنفس، كما أن الأمراض سقام الأبدان..."^(٣٨٩).

"أما خرسيس، قال: النفس تحتاج إلى احتمال الوجع والموت إلى قوة، وذلك أن كثيرا من الناس قد يعزم على الصبر في الشدائد، فإذا وقع فيها، جبن وخار"، ثم يحكي السجستاني عن قول يورده بعد ذلك لمبشر بن فاتك^(٣٩٠)، وذلك قوله بأن "الكرم يحمل ثلاثة عناقيد: الأول عنقود لدة، والثاني عنقود سكر، والثالث عنقود سفه"، وخرسيس أيضا قال "أنه من القبيح أن يتولى امتحان الصانع من ليس بصانع، ويحكي عن قوله في السفينة، ليس بيننا وبين الموت إلا إصبعان، وقال لأصحابه، اعملوا فيما تقيمون به دينكم، كالشيء الذي لا تجدونه، وقال من شرع له الخير، فليعالجه، فليس الغنى بمعذور ولا المسكين بملوم، ولما قدم بلاد اليونان أتى منزل سولن، فقال لغلامه، قل لمولاك على الباب رجل يريد أن يضيفك فأبلغ الغلام سولن ذلك فقال..."^(٣٩١).

(٣٨٦) ابن فاتك، مختار الحكم. ص ٤٢

(٣٨٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٠٨

(٣٨٨) نفس المصدر ج ٢. ص ٩٠٨ - ٩٠٩، كذلك الشهرزوري، مخطوط نزهة الأرواح ص ١٢٢.

(٣٨٩) السجستاني، مخطوط صوان الحكمة ج ١ لائحة ٩٢ وكذلك: ابن غاتك مختار الحكم، ص ٤٣

(٣٩٠) ابن فاتك، مختار الحكم. ص ٢٠٠

(٣٩١) صوان الحكمة، ج ١. ص ٩٩

وتتفق بعض هذه الآراء التي ينسبها السجستاني لزينون وكريزيب، مع حقيقة مذهبهما وبخاصة تلك الآراء التي تتعلق بالتقليل من قيمة الأمور الدنيوية كالسلطان والمال والولد والدعوة إلى الصبر وعدم التبرم بالقضاء والقدر. والمسألة الهامة والغامضة في نفس الوقت تتعلق بالمصدر الذي استمد منه السجستاني معلوماته عن زينون وكريزيب فقد عالج الدكتور جدعان هذه المسألة وقرر لحلها ثلاثة احتمالات: فإما أن يكون السجستاني قد اطلع على *Entretiens D'Epictete* وإما أن يكون قد قرأ أحد كتب تراجم اليونانيين بعد أن نقل إلى العربية، وإما أن يكون السجستاني قد كون لنفسه صورة عن المذهب الرواقى بعد أن طالع كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس وانعكست هذه الصورة في كتابته عن زينون وكريزيب^(٣١٢) وأرى أن الاحتمالين: الأول والثالث ضعيفان، إذ ليس ما يثبت لدينا حتى الآن أن أحد كتب ابكتيتوس قد ترجم إلى العربية، كما أن الحكايات والآراء في مخطوط السجستاني المنسوبة إلى زينون وكريزيب تختلف كثيرا عما ورد عن هذين الفيلسوفين في كتاب الآراء الطبيعية، على أي حال فإني سأعود بعد قليل إلى مسألة مصدر معلومات السجستاني هذه وذلك بصدد الكلام عن أحد المؤرخين الإسلاميين ممن تأثر كثيرا بكتاب صوان الحكمة للسجستاني، أعني المبشر بن فاتك.

ولد أبو الوفا المبشر بن فاتك ما بين سنة ٤٠٠ وسنة ٤١٠ هـ. وتوفي في أواخر القرن الهجرى الخامس، أي تقريبا عام ٤٨٠، وله من الكتب كتاب مختار الحكم ومحاسن الكلم، وقد خصص فيه فصلا تحدث فيه عن أخبار زينون، والمقصود بزينون هذا هو زينون الايلي، كما ينبه الدكتور عبد الرحمن بدوى محقق الكتاب وذلك أن ابن فاتك يذكر أن زينون "من أهل الباطيس، وكان غرض بارمانيدس في كلامه ورأيه موافقا لرأى زينون وغرضه"، وكان مذهبهما مذهب الغوامض، ويرى الدكتور بدوى أن الغوامض تعنى هنا الديالكتيك، لأن هذا الموضوع مأخوذ من كلام ذيوجانس اللايرسى، وفيه يذكر أن أرسطو يقول أن زينون هو مخترع الديالكتيك، ويعتبر المبشر بن فاتك زينون مؤسس المدرسة الميغارية، وكان زينون مبدعا رأى الشيعة المسماة ماغوريقي^(٣١٣) ولكن إذا تأملنا حكم زينون

(392) L'Influence. PP. 60 - 63

(313) المبشر بن فاتك، مختار الحكم. ص ٤٠ وكذلك د. النشار، نشأة الفكر ج١، ص ١٠٣ - ١٠٤

وآدابه ، كما اوردها ابن فاتك ، تبين لنا ان الامر قد التبس على ابن فاتك ، واختلطت عليه افكار زينون الايلي مع افكار مؤسس الرواقيه ، بل الآراء التي ينسبها إلى زينون لهي أقرب في روحها من الرواقيه ، وفيما يلي أعرض لحكم زينون وآدابه كما يصورها صاحب مختار الحكم".

"حكى أنه قال لتلامذته: إذا ذهب منكم شيء، فلا تقولوا ذهب منا، ولكن قولوا رددناه، لأنه لو كان لكم، لكنتم مالكيه مند كنتم، بل تمتعوا به، إذا كان عندكم، كالإنسان الساكن في داره، إذا نزل فيها، فهي له بيت، وإذا خرج منها فهو غريب منها"^(٣٩٤) وقد نقل ابن فاتك هذه الحكاية كما هو واضح من أبي الفرج بن هندو، بعد أن أضاف إليها شيئاً من التفسير والشرح، وقد أورد الدكتور جدعان هذه الحكاية، ولكنه لم يتنبه إلى أن ابن هندو قد ذكرها من قبل ابن فاتك ومهما كان الأمر فإن الفضل يرجع للدكتور جدعان، باعتبار أنه أول من تنبه إلى الشبه بين هذه الحكاية المنسوبة إلى زينون وبين كلام ابيكتيتوس، وقد تساءل الدكتور جدعان عن كيفية رد مذهب ابيكتيتوس ونسبته إلى زينون، ثم قرر أن هذا أمراً غامضاً^(٣٩٥).

أعود الآن لعرض الآراء التي ينسبها ابن فاتك إلى زينون، وهي كلها تشير - كما سنرى - إلى أنها تتعلق بزينون الكتيومي وليست لزينون الايلي. ويلاحظ أن بعض هذه الآراء قد سبق أن أوردها السجستاني كما لوححت آنفاً، من أجل ذلك سأكتفي بالإشارة إليها، دون عرضها بالفاظ المبشر بن فاتك، حتى لا أقع في التكرار الذي لا طائل تحته، تلك الآراء التي تتعلق، بالدعوة إلى إكثار الإخوان لأنهم شفاء النفوس، والنهي عن محبة المال، وموقف زينون عندما علم بوفاة ابنه الوحيد وتمييزه بين موت البدن وموت النفس. أما عن الآراء التي يوردها ابن فاتك وينسبها لزينون، دون أن نجد لها أصلاً في مخطوط السجستاني، فهي تتصل بتعريف زينون للنوم بأنه "راحة من التعب، وملاءمة الموت" ثم قوله: "لا ينبغي للعاقل أن يتزوج امرأة حسناء فإنه يكثر عشاقها، وترهق على زوجها" وقال زينون أيضاً على ما يذكر ابن فاتك: "احسنوا مجاورة النعم، لينعم بها عليكم، ولا تسينوا بها فيساء إليكم"، ونلمس

^(٣٩٤) نفس المصدر. ص ٤٣

^(٣٩٥) Jadaane, L'Influence PP. 64 - 66

فى هذه الأقوال أثرا ما للرواقية، ويزداد هذا الأثر وضوحا فى الروايتين الآتيتين المنسوبتين إلى زينون:

"وقال: إن حياة النفس عالية رفيعة، بعيدة من الموت، ولن تقع النفس فى يد الموت إلا أن تدعوه إلى ذاتها، وتبدى له كامنها، وتمكنه من عيها، فيعلم بذلك كيف يتشبث بها. ورأى فتى محزونا على شاطئ البحر، يتلهف على الدنيا فقال له: بابنى ما تلهفك على الدنيا؟ رأيت لو كنت فى غاية الغنى وأنت راكب فى البحر وسط اللجة، وقد أشرفت أنت ومالك على الغرق، هل كان غايتك النجاة بنفسك؟ قال له الفتى: نعم. وكذلك لو كنت ملكا وقد أحاط بك عدوك ومن يريد قتلك وأخذ مالك وملكك، هل كانت غايتك إلا النجاة بنفسك من القتل؟ قال نعم. قال زينون فأنت الملك وأنت الغنى الذى نجوت من البحر. فاقنع بما أنت عليه وتعز. قال: فتعزى الفتى بما سمع من قوله" (٣٩٦).

وقد عرف ابن فانتك أن هناك شخصين يطلق عليهما اسم زينون، كما عرف ذلك السجستاني من قبل. فبعد أن يفرغ صاحب مختار الحكم من عرض آراء زينون وحكمه يتحدث فى موضع آخر من الكتاب عن اسماء "زينون آخر"، فيقول: "ودخل زينون على الاسكندر فقال له؟ مر لى أياها الملك، بعشرة آلاف دينار، فقال: ليس هذا قدرك، فقال زينون فقدرك أياها الملك، فأمر له بها" (٣٩٧) وقد أورد هذه الحكاية من قبل - أبو الفرج بن هندو كما أشرت، وهناك رواية أخرى منسوبة إلى زينون تظهر فيها النظرية الرواقية الأخلاقية فى الشهوات والانفعالات من ناحية، كما أنها تشير من ناحية أخرى إلى أن ابن فانتك قد عرف إن زينون قد جاء بعد ارسطو، وتلك هى الرواية: "قال زينون: ما ترك قول ارسطوطاليس لنا سبيلا إلى أن ننتفع بدنيا ولا نتنعم بلدة، ولا نرغب فى بقاء، وما فضل حزنه على الموت على حزننا، وإن كنا له غير حذرين، إلا كفضل من أصلح من نفسه، ونفينا عنها من قرنائها: من الحرص والشهوة والغضب مثل الذى نفى - حدث لنا من الجرأة على الموت مثل الذى حدث له" (٣٩٨). ثم يعرض ابن فانتك للحوار الآتي بين سولون وزينون: "قال سولون:

(٣٩٦) المبشر بن فانتك، مختار الحكم. ص ٤٣ - ٤٤

(٣٩٧) نفس المصدر. ص ٢٤٥

(٣٩٨) نفس المصدر. ص ٣١٠

ما برمي بالحياة بحاملي على أن أدعو الموت إلى نفسى قبل أن يكون هو الذى يأتينى. وقال له زينون: فما إقامتك بعد الذى توقن به من الكرامة بعد الموت؟ قال سولون أنا كحافظ الثغر، إن أقام أقام فى غنى، وإن قفل قفل إلى كرامة، قال زينون: ما موضع هذا المثل؟ قال سولون: أما المقيم فنفس الحكيم، وأما الثغر فجسده، وأما الأعداء فأضداد النفس من الشهوة والحرص والغضب، وأما الغنى فقهره النفس هذه الأمور التى سميت، وذكرت لك، ونفيه إياها، وأما الكرامة فما ترجع إليه نفس الحكيم من السرور فى المعاد^(٣٩٩) وقد أشار الدكتور جدعان إلى هذا الحوار بين سولون وزينون، وخلص منه إلى أنه يتفق مع وجهه النظر الرواقية فيما يختص بالانتحار ومن ثم كان المقصود بزینون فى هذا الحوار هو زينون الرواقى^(٤٠٠). إلا أن الدكتور جدعان لم يشر إلى المصدر الذى استقى منه ابن فاتك هذا الحوار، وأرى أن ابن فاتك قد رجع بلا شك في هذا الصدد إلى كتاب التفاحة المنسوب إلى سقراط، فنقل من هذا الحوار^(٤٠١) بعد تعديل طفيف فى ألفاظه لا يكاد يذكر، وسبق أن عرضت لها الحوار فى حديثى عن كتاب التفاحة.

وقد عرف ابن فاتك أيضا (خروسيس) ونسب إليه قولين، أولهما سبق أن أورده السجستاني، ذلك القول بان الكرم يخرج ثلاثة عناقيد ... الخ^(٤٠٢) أما الآخر فهو: "قبل لخروسيس: ما أصبرك على عيب الناس إياك؟ فقال: لانا استوبنا فى العيوب، فأنا عندهم كهم عندي^(٤٠٣) ومهما كانت حقيقة هذين القولين، فإنهما يدلان على أن ابن فاتك قد عرف اسم كريزيب الرواقى.

وذهب الدكتور جدعان إلى أن المبشر بن فاتك قد استمد بعض معلومات عن زينون من كتاب حياه الفلاسفة لديوجانس اللايرسى، إذا أن هذا الكتاب كان معروفا فى نظره فى العالم الإسلامى، وقد لعب دور المصدر الهام لأصحاب التراجم العرب^(٤٠٤) والدكتور جدعان بهذا القول، إما أن يكون قد غفل عما قرره الدكتور

^(٣٩٩) المبشر بن فاتك، مختار الحكم. ص ٣١٠

^(٤٠٠) Jadanne, L'Influence, P.65

^(٤٠١) د. النشار، فبدون. ص ٢٤٠.

^(٤٠٢) مختار الحكم. ص ٣٠٠.

^(٤٠٣) نفس المصدر ص ٣١١.

^(٤٠٤) Jadaane, L'Influence, p. 68.

بدوى فى مقدمته لكتاب مختار الحكم، وإما أن يكون قد أغفله، يقول الدكتور بدوى: "وهناك مشابهات واضحة بين ما ورد فى كتاب حياة الفلاسفة لديرجانس اللاثرسى، وبين نظائره فى كتاب مختار الحكم ولكنها مشابهات لا تدل دلالة واضحة على أن الكتاب قد ترجم إلى العربية، أو أن المبشرين فاتك قد رجع إليه لأن النقول ليست حرفية، وليست تساير فى ترتيبها الأصل الوارد فى ديوجانس لهذا فإننا نرجح أن يكون مرجع هذا التشابه، هو أن مصدر المبشر بن فاتك، قد اعتمد على كتاب ديوجانس اللاثرسى...^(٤٠٥) والواقع أن المبشر بن فاتك لم يبين المصادر التى نقل عنها، ويذهب الدكتور بدوى إلى أنه يجب أن نبحث عن مصادر ابن فاتك فى كتاب نواذر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء لحنين بن اسحق (وهو مخطوط برقم ٧٥٦ فى الاسكوريال). ثم فى كتب التراجم والأقوال اليونانية المتأخرة مثل تاريخ فوفوريوس وكتاب "ثراسلوس" لثاون الأفلاطوني وتاريخ يحيى النحوى^(٤٠٦) أما أن يكون إن فاتك قد اطلع بنفسه على كتب يونانية فهذا أمر مستبعد لأن أحدا ممن ترجم حياه ابن فاتك لم يشر أدنى إشارة إلى أنه كان يعرف اليونانية وإنما أشاروا إلى أنه اقتنى كتباً كثيرة جداً فعل هذه الكتب كانت تشمل كتباً فى تراجم الفلاسفة والحكماء وأقوالهم، من تلك الكتب العديدة التى انتشرت فى العهد الهليني المتأخر، ومنها استقى هذه الأخبار الغزيرة والأقوال الكثيرة التى حشدها عند كل ترجمه^(٤٠٧).

ثم يقول الدكتور بدوى: "... فمهما حاول المرء أن يرد ما ورد فى مختار الحكم إلى مصادر عربية باقية بين أيدينا، فلن يتجاوز ما يمكن رده خمسة فى المائة من هذا الكتاب "وأعتقد أن الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى، لو أجرى مقارنة بين كتاب مختار الحكم وبين مخطوط صوان الحكمة، والكلم الروحانية لابن هندو ل زاد كثيراً من تلك النسبة المئوية التى قررها، فإن ابن فاتك كما رأينا قد استمد كثيراً من معلوماته من زينون وكريزيب من مخطوط السجستانى - ثم يفترض الدكتور بدوى وجود مصدر يونانى أو مصدرين أو ثلاثة على الأكثر، منقولين إلى العربية،

^(٤٠٥) المبشر بن فاتك، مختار الحكم، مقدمة د. بدوى. ص ٢.

^(٤٠٦) نفس المصدر، المقدمة. ص ١.

^(٤٠٧) نفس المصدر، المقدمة. ص ٣.

ومفقودين الآن في اليونانية، استقى ابن فاتك منها هذه المادة الغزيرة^(٤٠٨) وأرى أن هذا الافتراض لابد منه وقد بينت بالفعل ما استمده ابن فاتك من كتاب التفاحة المنسوب إلى سقراط. كما أرى أيضا إن هذا الافتراض ينسحب بالأولى على السجستاني إذ كان له فضل السبق على ابن فاتك في كثير من الحكايات والآراء التي نسبت إلى الفلاسفة.

وسنرى فيما بعد أن كتاب ابن فاتك سيقوم بدور المصدر الرئيس الذي يستمد منه بعض المؤرخين الإسلاميين معلوماتهم عن زينون وكريزيب، بل عن سائر فلاسفة اليونان.

نحن الآن في القرن السادس الهجري، ولا نزال نتبع أخبار الرواقية لدى مفكرى الإسلام، وبعد الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨هـ) من أشهر مؤرخى ذلك العصر، وقد أفاض في الحديث عن الرواقية وفلاسفتها، وهو - مثله كمثل ابن فاتك - يتحدث عن زينون، ويعلم أنه اسم يطلق على فيلسوفين يونانيين: أحدهما زينون الأكبر، والآخر من أهل المظال.

فأما الأول - أي زينون الأكبر - فقد سلكه الشهرستاني ضمن الحكماء الأصول القدماء، وهم السابقون على أرسطوطاليس، والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن الآن، هو هل المقصود بزینون الأكبر، زینون الايلي؟ يقول أستاذنا: كان زينون الايلي يدعى فعلا زينون الكبير، ولكن الأستاذ ينبه إلى أن الشهرستاني قد نسب إليه أقوالا لا تمت إليه بصلة^(٤٠٩). فلمن تكون إذن هذه الأقوال؟ أغلب الظن إنها لزینون الكتيومي، ولنتأمل هذه الأقوال للتدليل على صحة هذا الزعم.

من الآراء التي ينسبها الشهرستاني إلى زينون الأكبر بن ماوس، من أهل قنطس قوله ".. فالعواالم تتجدد في كل حين وفي كل دهر، فما كان منها مشاكلا لنا، أدركنا حدود وجوده ودثوره بالحواس والعقل، وما كان غير مشاكلا لنا، لم ندركه. إلا أنه ذكر وجه التجدد، فقال: إن الموجودات باقية دائمة ... وقال أيضا: إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء، فإذا تغيرت السماء، تغيرت

(٤٠٨) نفس المصدر، المقدمة. ص ٣-٤.

(٤٠٩) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ١٠٤.

النجوم أيضا^(٤١٠) إن التغير المستمر الذى يتسم به هذا المذهب يخالف تماما الثبات الذى نادت به المدرسة الايلية، ويتفق مع التغير الهرقليطى، وهو الدعامة الأولى للفلسفة الرواقية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ربما وجدنا فى هذا المذهب كما يشير الدكتور جدعان صدى لفكرة الاحتراق العام، وقد اصطبغت بصبغه إسلامية^(٤١١) فالبارى تعالى عند زينون "قادر على أن يفنى العالم يوما ما إن أراد".
وقرر زينون إن بقاء صور الموجودات ودثورها "فى علم البارى تعالى، والعلم يقتضى بقاءها دائما، وكذلك الحكمة تقتضى ذلك، لأن بقاءها على هذه الحال أفضل" أليس هذا القول ينطبق على ما نعرفه عن مذهب الرواقية فى العناية الإلهية، الذى جعل العالم على أفضل حال؟.

ويذكر الشهرستانى أيضا رأى زينون فى القول بالمبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل وهو رأى رواقى أيضا، ويبين لنا الشهرستانى من أين استمد معرفته برأى زينون المذكور، فيقول: "وحكى فلوطرخس: أن زينون كان يزعم أن الأصول هى: الله عز وجل. والعنصر فقط، فالله هو، العلة الفاعلة، والعنصر هو المنفعل"^(٤١٢) وقد رأينا فيما سبق أن فلوطرخس قد ذكر فى كتابه الآراء الطبيعية هذا الرأى وأرجعه إلى زينون^(٤١٣).

تلك بعض الآراء التى يرجعها الشهرستانى إلى زينون، وقد اقتصرت على ذكر ما يتفق منها مع آراء زينون الرواقى، وبعد أن ينتهى الشهرستانى من عرض آراء زينون، يتحدث عن (حكمه) فينقل لنا جميع الحكم التى سبق أن ذكرها السجستانى وابن فاتك من قبل: الدعوة إلى كثره الإخوان، وقصة الفتى المحزون على شاطئ البحر، وقول زينون عندما نعى إليه ابنه، وموقفه من موت البدن وموت النفس، ومحبة المال والشرف^(٤١٤) ثم أضاف الشهرستانى إلى هذه الحكم عددا كبيرا من

(٤١٠) الشهرستانى، الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٠٥-٩٠٦.

(٤١١) L' Influence, p70.

(٤١٢) الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٠٦.

(٤١٣) د. بدوى، الآراء الطبيعية، ص ١٠٤-١٠٥.

(٤١٤) الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٠٧-٩١١.

الحكم الأخرى، وقد أشار الدكتور عثمان أمين إلى أن هذه الحكم الكثيرة التي ذكرها الشهرستاني عن زينون تلائم ما نعرفه من أخلاقه^(٤١٥).

ومن الحكم التي أضافها الشهرستاني على ما قاله السجستاني وابن فاتك ونسبها إلى زينون، قول الأخير لتلميذه: "كن بما تأتي من الخبر مسروراً، وبما تجتنب من الشر محبوراً ... وقيل له: أي الملوك أفضل؟ ملك اليونانيين، أم ملك الفرس؟ قال: من ملك غضبه وشهوته .. وقال: إذا أدركت الدنيا الهارب منها، جرحته وإذا أدركها الطالب لها قتلته ... وقيل له - وكان لا يقتنى إلا قوت يومه - إن الملك يبغضك، فقال: وهل يحب الملك من هو أغنى منه؟ وإلى جانب هذه الحكم هناك كثير غيرها، يلحقها الشهرستاني أيضاً بزینون، وهي لا تغنى في معرفة الرواقية شيئاً، لذلك فإنني قد تجاوزتها.

ونأتي الآن إلى مشكلة المصادر التي اعتمد عليها الشهرستاني في معرفته بآراء زينون الأكبر على حد قوله. لقد أشرت منذ قليل إلى أنه نقل عن فلوطرخس، ومن ثم كان كتاب الآراء الطبيعية، أحد مصادره كما ذكرت أيضاً أن الكثير من حكم زينون التي أوردتها الشهرستاني، قد أوردتها من قبل السجستاني والمبشر بن فاتك، ولكن هل اطلع بالفعل الشهرستاني على مؤلفات هذين المؤرخين؟، إن الشهرستاني يحكي عن زينون قوله: "وما رأينا العقل قط إلا خادماً للجهل، وفي رواية للسجزي إلا خادماً للجد .."^(٤١٦)، وقد أثبت الدكتور جدعان أن السجزي هذا هو السجستاني صاحب مخطوط الحكمة^(٤١٧) وهذا يدل على أن الشهرستاني قد قرأ كتاب السجستاني، أما عن المبشر بن فاتك فإنه على الرغم من عدم ذكر الشهرستاني له إلا أنه من المرجح أن يكون الشهرستاني قد استمد منه كثيراً من آراء وحكم زينون وقد قرر الدكتور عبد الرحمن بدوي أن الشهرستاني هو أحد الذين نقلوا عن كتاب مختار الحكم لابن فاتك^(٤١٨). وإذا ثبت لدينا أن الشهرستاني قد اطلع على كتب فلوطرخس والسجستاني وابن فاتك، فإننا مع ذلك نواجه مشكلة لم تحل بعد وهي المتعلقة بالمصدر الذي اخذ الشهرستاني عنه الحكم التي نسبها إلى زينون ولم

^(٤١٥) د. أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٤٠.

^(٤١٦) الملل والنحل، ج ١٠ ص ٩١٠.

^(٤١٧) Jadaane, L' Influence, p. 76.

^(٤١٨) ابن فاتك، مختار الحكم، مقدمة د. بدوي.

يوردها أحد من الثلاثة المذكورين. وإزاء هذه المشكلة لن أجد حلاً إلا ذلك الافتراض الذي افترضه الدكتور بدوى بصدده حديثه عن المصادر التي استقى منها المبشر بن فاتك الأخبار والأقوال التي نسبها للفلاسفة. وعلى هذا الأساس أقول إن من المحتمل أن يكون الشهرستاني قد اطلع على بعض الكتب في تراجم الفلاسفة والكتّاء من تلك الكتب العديدة التي انتشرت في العهد الهليني المتأخر، وهي مفقودة الآن في اليونانية، وقد نقلت إلى العربية ثم فقدت أيضاً بعد نقلها.

وإلى جانب حديث الشهرستاني عن (زينون الأكبر) فقد ذكر الرواقيين تحت اسم (أهل المظال) إلا أنه اعتبرهم أيضاً من المتقدمين على أرسطوطاليس، حيث ألحقهم بالطائفة التي أطلق عليها (الحكماء الأصول)، بينما يعرض بعدهم لمن أسماهم بمتأخري حكماء اليونان، ويشمل هذا الفريق الأخير أرسطوطاليس، وهذا يدل على عدم معرفة الشهرستاني بالزمن الذي عاش فيه الرواقيون. فهل عرف فلاسفتهم، وعرف آراءهم؟

أشار صاحب الملل والنحل إلى أن من أهل المظال: خروسيوس وزينون، ثم نسب إليهما - كما يذهب الدكتور النشار مذهباً أفلوطينياً، فمن أقوالهما: "إن الباري تعالى المبدع الأول، واحد محض، هو هو، فقط أبدع العقل والنفس دفعه واحدة، ثم أبدع جميع ما تحتها بتوسطهما، وفي بدء ما أبدعهما، أبدعهما جوهرين لا يجوز عليهما الدثور والفناء"^(١٩) وهذا القول مستمد - كما يشير الدكتور جدعان - من اثولوجيا أرسطوطاليس^(٢٠).

ثم يقول الشهرستاني: "وذكروا أن للنفس جرمين: جرم من النار والهواء، وجرم من الماء والأرض، فالنفس متحدة بالجرم الذي من النار والهواء، والجرم الذي من النار والهواء متحد بالجرم الذي من الماء والأرض، والنفس تظهر أفاعيلها في ذلك الجرم، وذلك الجرم ليس له طول ولا عرض ولا قدر مكاني، وباصطلاحنا سميناه جسماً"^(٢١). ويشير محقق الكتاب في الهامش إلى أن كلمتي (متحدة) و(متحد) في النص السابق قد استبدلتا بكلمتي: (متجسدة) و(متجسد) في نسخه

^(١٩) الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٥٥، كذلك: د. النشار، نشأة الفكر، ج ١، ص ١٥٠.

^(٢٠) د. بدوى، أفلاطين عند العرب، ص ١٢٤، ص ١٢٨، وكذلك: Jadaane, p. 74.

^(٢١) الملل، ج ٢، ص ٩٥٦.

أخرى من كتاب الملل والنحل، وهى نسخة طبع مصر (محمود توفيق). تنص على أن النفس متجسدة، وعل أي حال فسواء أكانت النفس متجسدة أو متحدة بالجسم، فإن الشهرستاني قد اقترب بهذا القول من حقيقة المذهب الرواقي الذى يقرر إن النفس الإنسانية مادية وهى جسم.

ثم يدخل الشهرستاني - كما يقول أستاذنا - على هذا المذهب الحقيقى فكرة النور والحسن والبهاء. فتتحد من النفس وهى جسم إلى الجرم الارضى، أفاعيل النفس النيرة البهية، وهذه الأفاعيل تبطل أو تكون أظلم، إذا كان تمت وسطاء بيننا وبينها، ويدخل الشهرستاني هنا فكره الوسطاء الروحانيين، وهى ليست أبداً في الرواقية^(٤٢٣)، فيقول صاحب الملل والنحل في هذا الصدد: "ولما ظهرت أفاعيل النفس عندنا بمتوسطين، كانت أظلم، ولم يكن لها نور شديد، وذكروا أن النفس إذا كانت ظاهرة ذكية، استخضت الأجزاء النارية والهوائية، وهى جسمها، واستصحب في ذلك العالم جسماً روحانياً نورانياً، علوياً، طاهراً، مهذباً من كل ثقل وكدر. وأما الجرم الذى من الماء والأرض فيدثر ويفنى، لأنه غير مشاكل للجسم السماوى، لأن ذلك الجسم: خفيف، لطيف، لا وزن له، ولا يلمس، وإنما يدرك من البصر فقط، كما تدرك الأشياء الروحانية من العقل، فألطف ما يدرك الحس البصرى من الجواهر، هى النفسانية والطف ما يدرك من إبداع البارئ تعالى الآثار التى عند العقل"^(٤٢٣) وهذه الآراء كما يقول أستاذنا تعبر عن الرواقية، لا تعبيرا دقيقا، ولكن فيها مسحة رواقية، ثم ينبه إلى أن الشهرستاني قد أدرك أن الرواقية تنادى بالحرية الإنسانية، وأن الاستطاعة تقارن هذه الحرية، أما إذا أجبر الله النفس، فلا استطاعة، ونحن نعرف أن الرواقية جبرية، ولكنها أفسحت مكانا للاختيار^(٤٢٤)، يقول الشهرستاني عن الرواقيين: "وذكروا أن النفس، إنما هى مستطاعة، ما خلاها البارئ تعالى أن تفعل، وإذا ربطها فليست بمستطاعة، كالحيوان الذى إذا خلاه مدبره - أعنى الإنسان

^(٤٢٣) نشأة الفكر ج ١، ص ١٥٠ وكذلك Jadaane, p. 74.

^(٤٢٣) الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٥٧.

^(٤٢٤) نشأة الفكر، ج ١، ص ١٥١.

- كان مستطيعا في كل ما دعى إليه، وتحرك إليه، وإذا ربطه، لم يقدر حينئذ أن يكون مستطيعا^(٤٢٥).

وبعد ذلك يعرض الشهرستاني لمذهب وحدة الوجود عند الرواقية، ولكن في صبغة أفلاطونية محدثة، فزعم أن الرواقية قد ذكروا أن دنس النفس وأوساخ الجسد إنما تكون لازمة للإنسان من جهة الأجزاء، ولكن التطهر والتهديب يلحق من جهة الكل وذلك لأن النفس الجزئية إذا انفصلت عن النفس الكلية، وإذا انفصل العقل الجزئي من العقل الكلي، غلظ العقل الجزئي والنفس الجزئية، وصارت من حيز الماء والأرض، وهما ثقيلان يذهبان سفلا، أما إذا اتصلت النفس الجزئية بالنفس الكلية، والعقل الجزئي بالعقل الكلي، ذهبت علوا، لأنها تتحد بالجسم، والجسم من حيز النار والهواء وكلاهما لطيفان، يذهبان علوا.

ويتصور الحس البصري أن الجرم والجسم شيئا واحدا فأما عند الحواس الباطنة، وعند العقل، فليست شيئا واحدا، فالجسم في هذا العالم مستبطن في الجرم، لأنه أشد روحانية... ولم يتنبه الشهرستاني إلى أن الجسم عند الرواقية، مادة متنفسة، أي مادة حية لطيفة^(٤٢٦) ويستطرد الشهرستاني بعد ذلك في التمييز بين الجرم والجسم، معتقدا أنه يقدم لنا آراء أهل المظال.

وأخيرا يشير الشهرستاني إلى ما نقلوه عن أستاذهم أفلاطون، ومن هذه الآراء ما يتفق فعلا مع الأخلاق الرواقية كما نعرفها اليوم، مثال ذلك دعوتهم إلى تأمل الإنسان عيوب نفسه، فيذكر الشهرستاني أن أهل المظال نقلوا عن أفلاطون قوله "ينبغي للمرء أن ينظر كل يوم إلى وجهه في المرآة، فإن كان قبيحا لم يفعل قبحا، فيجمع بين قبيحين، وإن كان حسنا، لم يشنه بقبيح"، ثم يختتم صاحب الملل والنحل آراء أهل المظال بحكمة لهم تعبر أدق تعبير عن موقفهم الأخلاقي برمته، وهي تقول: "فارض بما أنت فيه اختيارا، وإلا رضيت اضطرابا"^(٤٢٧).

ولقد ارتأى الدكتور جدعان أن هذا الرأي الأخير، وغيره من الآراء، التي عرف الشهرستاني أن الرواقيين هم أصحابها الحقيقيون، ترجع هذه الآراء إلى

^(٤٢٥) الكلل، ج ٢، ص ٩٥٧.

^(٤٢٦) الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٥٨، كذلك نشأة الفكر، ج ١، ص ١٥١.

^(٤٢٧) الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٥٩.

نصوص أوحاها الرواقيون، ولكن كتبها أحد أصحاب التراجم الذين جاءوا بعد العصر الهليني، ومن المحتمل أن يكون الشهرستاني، قد استمد منه هذه الصورة التي رسمها للرواقية^(٤٢٨).

ومن رجال القرن السادس الهجري أيضا، الفيلسوف القرطبي ابن رشد (المتوفى عام ٥٩٥) الذي ذكر الرواقيين، وعرف بعض آرائهم الحقيقية، مثال ذلك أنه عرف تصورهم لله، على أنه ماثوث في كل شيء، فقال في تهافت التهافت: "... من كان يقول من القدماء أن الله موجود في كل شيء، وهم الرواقيون"^(٤٢٩).

وعرف أيضا ابن رشد نظريه الرواقية في العناية الإلهية التي تشمل العالم في أدق أجزائه، وهو يذكر لنا المصدر الذي عرف منه هذه النظرية، وهو الاسكندر الافروديسي، فقد جاء في كتاب ما بعد الطبيعة ما يلي: "ويقول الاسكندر: إن قول من يقول أن العناية تقع بالجزئيات كلها، قول أيضا في نهاية الخطأ، على ما كان يرى ذلك أصحاب الرواق"^(٤٣٠).

وفي موضع آخر من نفس هذا الكتاب، يتعرض ابن رشد للرواقية، إلا أنه يذكرهم باسم أصحاب المظلة، وينسب إليهم أحد أصولهم الهامة، وهو التجسيم، إلا أنه قد اعتبرهم من الفلاسفة المتقدمين، فيقول عن هؤلاء المتقدمين أنهم "اختلفوا في أن بعضهم جعل المادة الأولى غير مصورة بالذات، وبعضهم جعل المادة الأولى مصورة بالأبعاد، وهم أصحاب المظلة..^(٤٣١) لقد قال الرواقيون حقا إن أصل الوجود مادة أولى، ولكنهم لم يقولوا إنها مصورة بالأبعاد لأنها في نظرهم نار إلهية أثرية.

أما القفطي (المتوفى عام ٦٤٦هـ)، فقد ذكرت أنه عرف أصحاب المظلة كأحدى الفرق الفلسفية السبع التي ذكرها حنين بن اسحق وأبو نصر الفارابي، وهو يترجم لكرسفس أي كريزيب، فيقول: "هذا فيلسوف مشهور الذكر في زمانه، بأرض يونان، يفيد الفلسفة الأولى التي لم تتحقق قواعدها ولم تعذب مواردها، وأصحابه الذين ينسبون إلى القراءة عليه والأخذ عنه، هم أصحاب المظلة من جملة الفرق

(428) Jadaane, L'influence P. 75

(٤٢٩) ابن رشد، تهافت التهافت. ص ٤٧٩

(٤٣٠) ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة. ص ٨٤

(٤٣١) ابن رشد، ما بعد الطبيعة. ص ٣٧

السبع" (٤٣٢) ثم يذكرهم في موضع آخر من كتابه أخبار الحكماء فيقول: إنه كان في زمن جالينوس، "قوم ينسبون إلى علم أرسطاطاليس وهم المسمون المعروفون بأصحاب المظلة، وهم الروحانيون وألف عليهم كتابا في الأسباب الماسكة، إذ كانوا يزعمون أن الروح سبب ماسك" (٤٣٣).

وقد ذهب الدكتور عثمان أمين إلى أن المدرسة الروحانية L'ecole Pneumatique - وهي إحدى المدارس الطبية اليونانية - قد أوحى بتعاليم الرواقية وبخاصة مذهب كريزيب وعرفت هذه المدرسة في العالم الإسلامي معرفة جيدة، واسم (الروحانيين) قد أطلقه كثير من المؤلفين العرب على فلاسفة الرواق، مثال ذلك القفطي في نصه السابق، وينسب الدكتور أمين أبا بكر الرازي إلى هذه المدرسة لأنه كتب في (الطب الروحاني) (٤٣٤).

أما الدكتور جدعان فلا يوافق على ما أثبتته الدكتور أمين، فيقول: "في الواقع لم توجد قط هذه المدرسة الروحانية المزعومة، فالقفطي صاحب تراجم متأخر، عاش في القرن السابع من الهجرة، وكان يستمد معلوماته من الصحاب تراجم آخرين وكثيرا ما يردد: قال المسعودي ... قال حنين بن اسحق أو ابن جليلج...، ومن المؤكد أنه يستمد هذه الجملة التي يعتمد عليها الدكتور أمين من ابن جليلج" ثم يورد النص الذي ذكرته فيما سبق لابن جليلج، ويستطرد قائلا: "ومن الواضح أن ناسخ النص الأصلي، عندما قرأ (وهم الرواقيون) خلط بين كلمتين، فكتب (وهم الروحانيون) وعلى هذه الزلة البحتة، أراد البعض تشييد افتراض وجود مدرسة يطلق عليها الروحانية وتكون أحد المصادر الرئيسة للرواقية في الإسلام، ولكن كل هذا

(٤٣٣) القفطي، أخبار الحكماء، ص ٢٠، وقد نقل الزوزني هذه الفقرة بنصها في مخطوطه بالمكتبة

الأهلية بباريس تحت رق ٢١١٢ وعنوانه "تاريخ الحكماء" في ص ٢١٨-٢١٩ وقد أورد

الدكتور عثمان أمين نص الزوزني هذا في مقاله Le Stoccisme et la pensee Islamique, P.15

(٤٣٣) القفطي، أخبار، ص ٨٦، كذلك د. النشار، نشأ الفكر. ص ١٤٩ ويذكر الدكتور أمين في مقاله

بالفرنسية ص ٢١، أن هذا النص نجده حرفيا لدى الزوزني في مخطوطه المذكور ص ١٠٧.

(٤٣٤) O.Amine, le Stoicisme et la pensee Islamique, P.21

البناء ينهار بمجرد الرجوع إلى طبقات ابن جلجل ولا ضرورة للإلحاح أكثر من ذلك في هذا الأمر^(٤٣٥).

وإني شخصياً أقبل كلام الدكتور جدعان، بشرط ألا يتجاوز مستوى الاحتمال فإن المقارنة بين نص ابن جلجل ونص القفطى، لتظهر لنا تشابها يكاد يكون تاماً، ما خلا كلمة (الرواقيون) فى النص الأول، وكلمة (الروحانيون) فى النص الثانى، وهذا ما جعل الدكتور جدعان يقرر أن القفطى قد نقل عن طبقات الأطباء لابن جلجل، ثم حدث خطأ فى نسخ كتاب القفطى بحيث استبدلت فيه كلمة الرواقيون بكلمة الروحانيون. أما أن يقطع الدكتور جدعان فى هذه المشكلة بالقول بمثل ما قطع، فإنى لا أوافق على ذلك، إذ أننا قد رأينا بصدد الحديث عن مدرسه الإسكندرية، كيف أن المدرسة الروحانية هى حقيقة واقعة بخلاف ما أنكر وجودها الدكتور جدعان، كما أن الأستاذ برهيه، أشار أيضاً إلى أن المدرسة الطبية المعروفة باسم المدرسة الروحانية، كانت هى النقطة التى انطلق منها مذهب كريزيب^(٤٣٦) ولئن كانت هذه المدرسة ذات وجود حقيقى، أفليس من المحتمل أن يكون القفطى قد عرفها وعرف علاقتها الوثيقة بالرواقية، حتى أنه وحد بين الرواقيين وبين الروحانيين؟ إن هذا الاحتمال الأخير فى نظرى لا يقل قوة عن الاحتمال القائل بأن القفطى كان يكتفى بالنقل الحرفى من نصوص غيره، دون أن يضيف عليها أية تعليقات أو إضافات جديدة.

وللقفطى كتاب آخر عنوانه، "بداية القدماء وهداية الحكماء" لم يتنبه أحد إليه من المهتمين بدراسة الرواقية فى الإسلام، من قبل، على قدر علمى، ويقدم هذا الكتاب صورة حقيقية للأخلاق الرواقية، يقول صاحب بداية القدماء: "ومن الفلاسفة زينون الحكيم، رئيس مذهب يقال له مذهب الاسطواني، ومن قواعد مذهبه، أن الفضيلة والأدب يصيران الإنسان سعيداً مطمئناً القلب عند المصيبة، بل يقول إن مقاساة الشدائد ليست مصيبة أصلاً، وكذلك جميع الآلام، وكان يقول: "إن من الحكماء من لا يتبع هواه ومن لا يحس بالشفقة، ولكنه دائماً محافظ على حقوق الناس على ما تقتضيه المروءة، والظاهر أن مذهبه حصلت فيه مبالغة، وكثرت فيه

(435) Jadaane, L'influence PP.79-80

(436) Brehier, Chrysippe, P.165

المغالاة، ومجاوزة الحدود، ولكن خرج من مذهبه حكماء مشاهير عظام، وهذا المذهب بخلاف مذهب أبيقور فإنه جعل السعادة في اللذات والشهوات ...^(٤٣٧).

ولعل هذا النص أدق النصوص الإسلامية التي عرضت المذهب الأخلاقي عند الرواقيين، ويبرز أماننا الآن السؤال الآتي: لقد ذكر القفطي في "أخبار الحكماء" كرسفس على أنه صاحب مذهب يعرف أتباعه بأصحاب المظلة ويتبعون أرسطوطاليس وذكر في "بداية القدماء" زينون وأصحابه المعروفين بالاسطوانية، وأن لهم مذهباً مستقلاً لا يلحقهم بمذهب أرسطو أو غيره، فما علاقة كرسفس وأتباعه أصحاب المظلة بالاسطوانية أصحاب زينون؟ ويقول آخر هل عرف القفطي أن أصحاب المظلة والاسطوانة كلاهما مدرسة فلسفية واحدة، أسسها زينون ودعمها كرسفس المع أقطابها؟ أغلب الظن أن القفطي لم يعلم ذلك.

أما الشهرزوري صاحب مخطوط نزهة الأرواح فقد كان معاصراً للقفطي، إذ توفي بعده بعامين، أي توفي الشهرزوري عام ٦٤٨ هـ. وكان تلميذاً للشهروردي، ويقول الدكتور بدوي عن الشهرزوري أنه كان "ينقل عن كتاب مختار الحكم، معظم الفصول بحروفها، وهو أمر قد يدعو أحياناً إلى الظن بأن الكتابين كتاب واحد، والحقيقة أن الشهرزوري - وهو تصرف منه غريب جداً - ينقل عن كتاب مختار الحكم للمبشر بن فاتك الفصول الخاصة بالأنبياء والحكماء الواردين في مختار الحكم، وقد يقتصر على هذه الفصول بحروفها، وقد يضيف إليها في أحيان قليلة زيادات تافهة من عنده^(٤٣٨) وإذا تأملنا ما أورده الشهرزوري في مخطوطه المذكور، عن زينون، فإننا ندرك اعتماد الشهرزوري الكبير على كتاب مختار الحكم، إذ أنه ذكر "زينون الأكبر" من أهل الباطيس، وكان له من التلاميذ انبادوقلس، ثم يقول "وكان زينون مبدع رأي الشيعة الذين يسمون ماغريقي"، ثم يقرر أن رأي زينون كان موافقاً لكلام "بارماندس" وكان مذهبهما مذهب النوامض، وقد رأينا من قبل أن ابن فاتك قد قال بهذا الكلام، إلا أن صاحب مخطوط نزهة الأرواح وروضة الأفراح لا يكتفي بما أورده المبشر بن فاتك عن زينون فقط بل ينسب إليه قصصاً عديدة تتعلق بالحروب التي كانت في عصره، وموقفه منها، أنه قد عض على لسانه قطعة ومضغه ورمى به

^(٤٣٧) القفطي، بداية القدماء وهداية الحكماء، طبع عام ١٢٨٢ هـ ص ١٦٢.

^(٤٣٨) المبشر بن فاتك، مختار الحكم، مقدمة د. بدوي. ص ١١.

إلى الوحوش، ويصف الشهرزورى زينون بأنه كان رجلاً معتدل القامة حسن الصورة على خده خال.. الخ، وأنه كان "ذا أدب كثير، حلو المنطق، رزين العقل"، ويذكر أنه كان بطيء الحركة، وتوجد بيده عصا... "الخ"، وكانت له نواميس حسنة، وسنن شريفة، منها أن الحكيم لا يشرب الأدوية المسكرة...^(٣٩).

أما إذا انتقلنا إلى آداب زينون التى يوردها الشهرزورى، فإننا نجد أنفسنا بازاء آراء زينون الرواقى لا زينون الايلى الذى قصده أي أننا مرة أخرى بازاء خلط بين شخصية زينون الايلى وبين آراء زينون الرواقى، ويذكر الشهرزورى من آداب زينون عدة أقوال تتفق وما نعرفه عن الأخلاق الرواقية، ولم يذكرها أحد غيره من المفكرين الإسلاميين الذين أتينا على ذكرهم، فمن هذه الأقوال المنسوبة الى زينون قوله: "أصعب الأشياء أن تعرف نفسك، وتكتفم سرّك، وتمسك عما لا ينبغي أن تتكلم فيه، وطالب يسار الدنيا جاهل، لأنه لا نهاية له، وقال: الذى هو أحد من السيف، لسان الرجل الفصيح، وقال: أنفع الأمور وأوغرها للناس، القناعة والرضى، وأشقها عليهم وانضبها الشره والسخط، ولا تجتمع القناعة والسخط، ولا السرور والحزن"، ثم يحكى الشهرزورى عن زينون جميع الحكايات التى ذكرها قبله السجستاني وابن فالك والشهرستاني: مثل قوله لتلاميذه إن ذهب منكم شيء فلا تقولوا ذهب منا... وقوله أكثر من الإخوان... وتعريفه للنوم والموت، وقوله لا ينبغي للرجل أن يتزوج امرأة حسناء...، ثم ينفرد عنهم الشهرزورى بالحكاية الآتية التى ينسبها إلى زينون: "..... وقال له بعض الملوك: عظمى، فتناول شربة ماء، وقال: لو منعت هذه، وعظم عطشك، بماذا كنت تشتري هذه؟ فقال بنصف ملكى قال: لو شربتها وعسر خروجها، بماذا كنت تشتري؟ قال بنصف ملكى فقال: فما الفخر فى ملك لا يساوى شربة ماء "ونعود مرة أخرى للأقوال التى نسبها المؤرخون الإسلاميون السابقون على الشهرزورى، إلى زينون، لنجدها تتكرر أيضا فى كتاب نزهة الأرواح، مثل قول زينون بأن محبة المال بدء الشرور، وقول الحكيم عندما آتاه رجل واعلمه أن ابنه قد توفى، وغير تلك من الحكايات التى ذكرتها^(٤٠).

^(٣٩) الشهرزورى، مخطوط نزهة الأرواح وروضة الإفراج. ص ١٢٩-١٣٠.

^(٤٠) الشهرزورى، نزهة الأرواح. ص ١٣١-١٣٢.

ويطرح أمامنا الآن السؤال الآتي: ما مصدر هذه الحكايات التي انفرد الشهرزورى بحكايتها عن زينون، والتي لا نجد لها لدى المؤرخين السابقين عليه؟ وأرى أن الأمر لا يخرج عن أن يكون أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية: إما أن تكون هذه الحكايات من ابتكار الشهرزورى بعد أن استلهم تعاليم زينون، وإما أن يكون قد اطلع على كتب، لا نعلم الآن شيئاً عنها ومن المحتمل أن تكون قد تعرضت لآراء زينون، ثم نقل عنها هذه الحكايات، وأخيراً قد تكون مؤلفات السجستاني أو ابن فائك أو غيرهما تضم جميع الحكايات التي أوردتها الشهرزورى عن زينون، ولكن حدث لسبب ما أن سقطت بعض هذه الحكايات من النصوص الأصلية لهؤلاء المؤلفين، وفي هذه الحالة الأخيرة لا يكون الشهرزورى قد أضاف شيئاً فيما يختص بآراء زينون، بل كان مجرد ناقل لا أكثر.

والى جانب زينون الأكبر الذى يذكره الشهرزورى فإنه أيضاً يذكر "زينون ابن ماساوس من أهل قيطس" ويقول الشهرزورى أنه كان يرى أن الأول المخلوق هو العنصر، وأن الاسطقات أربعة^(٤١) وربما استوحى هذا القول مما ذكره الشهرستاني عن آراء زينون من قبل.

أما ابن أبى أصيبعة (توفى عام ٦٦٨ هـ) فقد ذكر أيضاً بعض فلاسفة الرواق: زينون وكريزيب وبوسيد ونيوس، فأما كريزيب، فذكره باسم "خروسبس المعروف بالفتى" واعتبره من الأطباء المذكورين فى الفترة التى بين ابقرات وجالينوس ثم عرض لعظماء الفلاسفة وأكابرهم، ابتداءً من هوميروس، وبعد هذا العرض يقول: "وتلوهم أيضاً من الفلاسفة زينون الكبير وزينون الصغير ... وخرسيس" ويشير صاحب عيون الأنباء إلى أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً قد ذكرهم اسحق بن حنين^(٤٢). وفى باب "طبقات الأطباء اليونانيين الذين هم من نسل اسقليبيوس"، يذكر ابن أبى أصيبعة (خروسبس) مرة ثالثة، ويعتبره من تلاميذ اسقليبيوس هذا^(٤٣).

^(٤١) الشهرزورى، مخطوط نزهة الأرواح، ص ١١، لم يشر الدكتور جدعان قط إلى الشهرزورى وما أوردته فى هذا المخطوط.

^(٤٢) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ج ١، ص ٣٥-٣٦.

^(٤٣) نفس المصدر، ج ١، ص ٢١.

أما بالنسبة لفيلسوف المدرسة الرواقية الوسطى (بوسيد ونيوس) فقد ذكره صاحب عيون الأنبياء في معرض حديثه عن الطبيب على بن رضوان، المتوفى بمصر سنة ٤٥٣ هـ. فيورد ابن أبي أصيبعة قائمة بأسماء مؤلفات هذا الطبيب، ومن بين هذه المؤلفات "تعليق من كتاب فوسيد ونيوس" في أشربة لذيذة للأصحاء^(٤٤٤). ويشك الدكتور جدعان في أن يكون فوسيد ونيوس "المذكور في عيون الأنبياء هو الفيلسوف الرواقى المعروف، وإنى اعتقد أن بوسيد ونيوس الرواقى كان معروفا في العالم الإسلامي، ابتداء من القرن الثالث الهجرى، أعنى منذ أن ترجم كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس، ذلك الكتاب الذى ذكر فيه اسم بوسيد ونيوس وآراؤه في مسألة البخت والخلاء الذى خارج العالم^(٤٤٥).

ويذهب الدكتور جدعان إلى أن ابن أبي أصيبعة لا يحدثنا عن الممثلين الآخرين للرواقية الوسطى والرواقية الرومانية^(٤٤٦)، ولكن إذا تأملنا الأسماء التى يذكرها ابن أبي أصيبعة فى كتابه، فمن المحتمل أن نجد الأمر بخلاف ما ذهب إليه الدكتور جدعان. إذ أن صاحب عيون الأنبياء يشير فى أربعة مواضع^(٤٤٧)، إلى رجل من الوزراء يقال له (بويتس) أو (بوايثوس) ويذكر أن هذا الرجل كان يتعاطى من الفلسفة مذهب فرقة أرسطوطاليس، وقد كتب له جالينوس عدة مقالات طبية، أفلا يكون المقصود هنا هو بويتس الصيداوى الذى عرفه من قبل أبو نصر الفارابى، كما لوحث؟ ولئن صح هذا كان ابن أبي أصيبعة قد ذكر فى كتابه فيلسوفين من فلاسفة الرواقية الوسطى^(٤٤٨).

أما عن الرواق الذى كان زينون واتباعه، يتخذون منه مكانا للتدريس، فقد أشار إليه أيضا ابن أبي أصيبعة، إلا أنه لم ينسبه إلى زينون، وإنما لأبقراط، الذى

^(٤٤٤) نفس المصدر ج ٢. ص ١٠٤.

^(٤٤٥) د. بدوى، فى النفس والآراء الطبيعية، ص ١٢٣، ص ١٢٩.

^(٤٤٦) L'Imfluence, pp. 80-82.

^(٤٤٧) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء، ج ١. صفحات ٧٤، ٨٤، ٩٤، ٩٥.

^(٤٤٨) ذكر أيضا صاحب عيون الأنبياء، فى ج ١. ص ٨٤ رجلا من مفكرى بلاد الروم يدعى قوينطوس ولعله أرد به فنايطوس، أحد رجال الرواقية الوسطى أيضا.

يقول عنه إنه كان له اثنا عشر تلميذا، لا يزيد عليهم ولا ينقص، "وبقوا على تلك السنة حيناً في بلاد الروم، وفي الرواق الذي كان يدرس فيه" (٤٩٩).

وقد عرف ابن أبي أصيبعة حقيقة رأى الرواقيين في الصحة، وأنها ليست خيراً في ذاتها، ولكنه رفض مذهبهم فقال: "الصحة خير في غاية التمام، لا متوسط فيها بين الخير والشر، ولا في الدرجة الثانية من الخير، كما ظن قوم من الفلاسفة وهم المعروفون بالمشائين وأصحاب المظلة...." (٥٠٠).

ونصل إلى القرن الثامن الهجري، ونجد في عام ٧٧٤ هـ ابن خلدون يكتب مقدمته الشهيرة، ويخصص فيها باباً لعلوم السحر والنجامة، يقول فيه: "وأما الروم فكانت الدولة منهم ليونان أولاً، وكان لهذه العلوم بينهم مجال رحب وحملها مشاهير من رجالهم، مثل أساطين الحكمة وغيرهم، واختص فيها المشاؤون منهم، أصحاب الرواق بطريقة حسنة في التعليم، كانوا يقرءون في رواق يظلهم من الشمس والبرد، على ما زعموا..." (٥٠١) ونلاحظ لدى ابن خلدون، ذلك الخلط الذي لاحظناه من قبل عند ابن جليل والقفطي - بين المشائين وبين الرواقيين، واعتبارهم فرقة واحدة إلا أن ابن خلدون، يضيف إلى المعلومات التي ذكرها سابقوه عن الرواقيين أنهم كانوا يشتغلون بالسحر والنجامة وهذا يتفق بالفعل مع ما نعرفه عنهم اليوم.

أما صدر الدين الشيرازي، فقد ذكر الرواقيين في عدة مواضع من كتابه الأسفار الأربعة، ذلك الكتاب الضخم الذي قال عنه صاحبه، أنه كان "كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين، مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين، ونقاوة أذواق أهل الإشراف من الحكماء الرواقيين" (٥٠٢) وقد اتخذ الشيرازي موقف مؤرخ الفلسفة في كثير من صفحات كتابه، فيعرض لمذاهب فلاسفة اليونان، ويقابلها بنظريات مفكرى الإسلام، والحق أنه في خلال هذا العرض، لم ينسب دائماً الأفكار الرواقية الحقيقية إلى أصحابها، بل اختلط عليه الأمر في بعض المواضع، فعبر عن نظريات الرواق بغير حقيقتها، وأحياناً بعكسها تماماً، وفي أحيان أخرى كان يعرض

(٤٩٩) عيون، ج ١. ص ٣٣.

(٥٠٠) عيون، ج ١. ص ٢٠.

(٥٠١) ابن خلدون، المقدمة. ص ٢٣٣.

(٥٠٢) الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج ١. ص ٢.

لنظريات أفلاطونية محدثة متوهما أنها نظريات الحكماء الرواقيين، ولعل هذا يفسر وصفه لشهاب الدين السهرودى المقتول، بأنه شيخ اتباع الرواقيين^(٤٥٧)، إذ أن السهرودى قد تأثر بالأفلاطونية المحدثه.

ولكن الشيرازى مع ذلك، قد عرف كثيرا من المواقف الرواقية الحقيقة فقرر أن الموجودات "إما نفس الماهيات، كما فى طريقة الرواقيين، وهم الذين ينكرون ما ليس متحققا فى الواقع، ومتشخصا فى الوجود، أو اتصافها بموجوداتها، كما فى قاعدة المشائين"^(٤٥٨) وهؤلاء يميزون حقيقة بين الوجود وبين الماهية، إذ الشيء عندهم له ماهية، وله وجود، وليس كل - ما له ماهية - فى نظرهم - له بالضرورة وجود.

وكان الشيرازى أيضا يعرف الفروق بين المشائية والرواقية بصدد مواقفهما من أمور كالعلية والوجوب والامكان، فهو يقول: "إن ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول، الحكم بوجود هذه المعانى العامة، كالوجوب والإمكان والعلية والتقدم ونظائرها، وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق، حيث قالوا بان نحو وجود هذه المعانى، إنما هو بملاحظة العقل واعتباره"، إلا أن الشيرازى يحاول بعد ذلك التوفيق بين هذين الموقفين، فيقول: "لا تخالف بين الرأيين، ولا مناقضة بين القولين، فان وجودهما فى الخارج، عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان"^(٤٥٩).

وينتقد الشيرازى بشدة من يزعم بأن تصور الجبال الشاهقة أو الصحارى الواسعة أو غير تلك الكائنات الضخمة، إنما يحصل فى القوة الخيالية، أو الروح وهى القليلة المقدار والحجم إذ أن انطباع العظيم فى الصغير باطل عنده، وبهذا يبطل رأى القائلين بوجود الأشباح الجسمية، والأمثلة الجرمانية، فى القوى الخيالية أو الحسية، واعتقد خطأ أن للرواقيين موقفا أفلاطونيا بحثا فى فكرتهم عن القوة الخيالية والقوة الحسية، فقال: "... وليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر معدة لمشاهدة

(٤٥٧) الأسفار الاربعة، المجلد الأول. ص ٧٣، ص ١٦٥، المجلد الثانى ص ٩٩، ٢٤٩، ٢٥٩.

(٤٥٨) نفس المصدر المجلد الأول. ص ١٨.

(٤٥٩) نفس المصدر، المجلد الأول. ص ٣٢.

النفس تلك الصور والأشباح في العالم الأعظم، كما هو رأى شيخ الإشراق (أي السهرودي) تبعا للأقدمين من حكماء الفرس والرواقيين^(٤٥٦).

وأشار الشيرازي إلى أن المشائين قد اختلفوا مع الرواقيين في مسألة العلة والمعلول فقال: "... حصول نفس الشيء أو نفس مقوماته، مستغن عن العلة بالضرورة، إذ هو حريم النزاع بين أصحاب المعلم الأول واتباع الرواقيين، مع اتفاقهم على عدم انفكاك تقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين^(٤٥٧).

وأدرك الشيرازي حقيقة موقف الرواقيين من إنكار تقسيم أرسطو للموجودات إلى أجناس وفصول، وقد شارك الشيرازي الرواقيين في رأيهم، فقرر أن الحق في "ما ذهب إليه الرواقيون من الأقدمين وغيرهم، كما ذكرنا أيضا في حقيقة الوجود، من أنها ليست ذات أفراد متخالفة بالفصول^(٤٥٨).

ويقرر الشيرازي أن صاحب الإشراق - تبعا لحكماء الفرس والرواقيين - قد ذهب إلى أن فاعل الكل أو الله، "هو الذي يكون علوه بذاته، الذي هو عين ذاته سببا لوجود أفاعيله، التي هي عين علومه ومعلوماته"^(٤٥٩) ولم يذهب الرواقيون إلى هذا المذهب فيما أعلم، وإنما هو مذهب أفلاطوني محدث.

وفي الفصل الذي كتبه عن ماهية الجوهر والعرض، يبين الشيرازي أن الجوهر في المذهب المشائي أقدم بالطبع من العرض، "أما عند اتباع الرواقيين، فكل حال عرض، ولا شيء من الجوهر بحال، لكن بعض الأعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لأنهم جوزوا تركيب الجوهر من محل جوهر وحال... ثم أنهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا، وكذا بين الموضوع والهيولي"^(٤٦٠). والواقع أن الرواقيين قد أنكروا وجود الأعراض كلية، لأن كل ما هو موجود في نظرهم فلا بد أن يكون جسما.

^(٤٥٦) نفس المصدر المجلد الأول ص ٧٣

^(٤٥٧) نفس المصدر المجلد الأول. ص ٩٨.

^(٤٥٨) الاسفار، المجلد الأول. ص ١٠٨.

^(٤٥٩) نفس المصدر، المجلد الأول. ص ١٦٥.

^(٤٦٠) نفس المصدر والمجلد الثاني. ص ٧٧.

وقد عرض لاختلاف المذاهب في انقسام الجسم، ومن هذه المذاهب مذهب النظام الذي يقرر أن الجسم مكون من أجزاء يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية من الأقسام وهو المذهب المخالف لفكرة الجوهر الفرد التي اعتنقها المعتزلة والاشاعرة على السواء وسنرى في الباب الثالث أن موقف النظام يتفق تماما مع الموقف الرواقى، إلا أن الشيرازى لم يعلم بهذا، أعنى تطابق موقف النظام مع موقف الرواقية، فهاجم النظام، واعتقد أن فرقة من المفكرين قد "ذهبت إلى أنه (أي الجسم) جوهر بسيط، هو الممتد في الجهات، المتصل بنفسه اتصالا مقداريا جوهريا، قائما بذاته، وهو رأي أفلاطون الإلهي، كما هو المشهور ومذهب شيعة المشهورين بالرواقيين ومن يحدو حدوهم...^(٤١١) وواضح أن الشيرازى يخلط خلطا كبيرا بين المذاهب المختلفة.

كما أنه أيضا لم يفهم فكرة الرواقيين عن المكان، فهم أنكروا وجوده، لأنه في نظرهم من الأمور اللاجسمانية، وقبلوا كما رأينا فكرة المداخلة، أما الشيرازى فإن المكان عنده ليس ماديا، وإلا يلزم تداخل الجواهر المادية، فالمكان أما السطح المذكور (ويقصد السطح الباطن من الجسم الحاوى، المماس لظاهر المحوى)، وهو مذهب المعلم الأول واتباعه كالشيخين وغيرهما، وأما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكميته، وهو مذهب أفلاطون والرواقيين والاقدمين، ويتابعهم المحقق الطوسى، فكانه متوسط بين العالمين^(٤١٢).

وينسب الشيرازى للرواقيين مواقف أخرى، لا صلة لهم بها، مثال ذلك الموقف الأفلاطونى المحدث، الذى فحواه، أن التفاوت بين المقدار الصغير والمقدار الكبير "يرجع إلى الاختلاف بالكمال والنقصان، والشدة والضعف، فى نفس ماهية الشيء"^(٤١٣) كما يذكر الشيرازى اعتراض الرواقيين على من ذهب إلى إثبات الصور الطبيعية، وكونها مقومة للمادة، وكذلك يعرض لمذهب شيخ اتباع الرواقية

^(٤١١) نفس المصدر والمجلد الثانى. ص ٩٩.

^(٤١٢) نفس المصدر، المجلد ٢. ص ٩٩.

^(٤١٣) نفس المصدر والمجلد. ص ١٢٤.

السهروردي، في علم الله تعالى^(١٦٤) وعرضنا لهذه الآراء يبعدنا أشد البعد عن الروح الرواقية.

تلك هي الآراء والنظريات التي يقدمها صاحب الأسفار الأربعة، معتقداً إنها للرواقية، كما رأينا تقترب تارة من حقيقة المذهب الرواقي، وتبتعد عنه طورا، والدافع أن الشيرازي شخصية هامة في الفكر الإسلامي، ومع ذلك لم يكن حتى الآن موضع دراسة متخصصة. وأعتقد أن مثل هذه الدراسة، ربما ألقت مزيداً من الضوء على مسألة المصادر التي اطلع عليها الشيرازي واستعان بها في كتابه عن الآراء الرواقية وسائر الآراء اليونانية.

ومما لا شك فيه أن من المصادر التي استمد منها الشيرازي معرفته بآراء "زينون الأكبر" كتاب الملل والنحل للشهرستاني، ويذكر أنه "من أعظم الفلاسفة الإلهيين حيث قال أن الموجودات باقية دائمة..."، ويعرض للنص الذي سبق أن ذكرته، وبعد أن ينتهي منه يقول "انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل"^(١٦٥) وفي موضع آخر، يعرض لاعتقادات الفلاسفة الأصول، ويقصد بهم من ناليس إلى أرسطو فيذكر من هؤلاء الفلاسفة "زينون الأكبر ابن فارس" ولا شك أننا بازاء خطأ وقع فيه ناسخو كتاب الأسفار الأربعة، ذلك أن الشيرازي يستمد معلوماته عن زينون هذا من كتاب الملل والنحل، إذ يقول: "وقد نقلنا في مباحث الحركة، قوله الدال صريحاً على حدوث العالم، وهو قوله أن الموجودات باقية دائمة..." وقد ذكرت أن الشهرستاني يذكر زينون باسم "زينون الأكبر بن ماوس" فحرف اسم ماوس إلى فارس، وبعد أن يفرغ الشيرازي من ذكر أدلة زينون على حدوث العالم - وهي بأسرها مستمدة من الملل والنحل - يقول: "... ولهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب، في رسالة له نقله بعض أفاضل المتأخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا..."^(١٦٦) ولا يزيد الشيرازي في توضيح هذه الرسالة أكثر من ذلك. فكل ما نعرفه فقط أن لزينون رسالة نقلها إلى العربية أحد المتأخرين وهي تتعلق بحدوث العالم.

^(١٦٤) نفس المصدر والمجلد. ص ٢٤٩، ص ٢٥٩..

^(١٦٥) نفس المصدر والمجلد الأول. ص ٢٣٣.

^(١٦٦) الشيرازي، الأسفار الأربعة، المجلد الثاني. ص ١٧٢.

والسؤال الذى يبقى دون حسم بصدد معرفة الشيرازى بالرواقية، هو الآتى:
لقد ذكر كما رأينا الرواقيين وعرض للكثير من أقوالهم، كما أنه اطلع على كتاب
الملل والنحل للشهرستانى، وقد أشار الأخير إلى الرواقيين باسم أهل المظال.
واعتبر خروسيس وزينون من فلاسفتهم، فهل عرف الشيرازى أن الرواقيين هم أهل
المظلة؟

عرضت فيما سبق إلى الفلاسفة الرواقيين وآرائهم، كما ذكرتهم
المصادر الإسلامية ونلاحظ بصفة عامة أن معرفة الإسلاميين بالرواقية، معرفة
تفاوتت فى درجة الدقة فإذا بها تصل فى بعض الأحيان إلى مستوى بالغ
الدقة والضبط، بينما تبدو فى أحيان أخرى صور الرواقية مشوهة ممسوخة فى
تصور المسلمين.

وبجانب ما ذكرت، فإن المسلمين، قد ذكروا أحيانا آراء فلاسفة الرواق دون
أن يسموهم مثال ذلك ما نجده لدى أبى حامد الغزالى، فإننا لا نظفر من كتبه بأية
إشارة صريحة إلى الرواقيين، ولكننا نجده فى كتاب المنقذ من الضلال، يقسم
الفلاسفة، على اختلاف فرقهم إلى ثلاثة أقسام، وهم: الدهريون والطبيعيون،
والإلهيون.^(١٧) فأما الصنف الأول، أي الدهريون فهم طائفة من الأقدمين، جحدوا
الصانع المدبر، والدهرية عند العرب - كما يقول الدكتور عبد الحليم محمود محقق
الكتاب هم شيعة ديموقريطس. أما الصنف الثالث من الفلاسفة، فهم الإلهيون أمثال
سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس. فمن هم إذن الصنف الثانى من الفلاسفة أي
الطبيعيون؟ يقول أبو حامد الغزالى: "هم قوم أكثر بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن
عجائب الحيوان، والنبات، واكثروا الخوض فى علم تشريح أعضاء الحيوانات فرأوا
فيها من عجائب الله تعالى، وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر
حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها، ولا يطالع التشريح وعجائب منافع
الأعضاء مطالع، إلا ويحصل له هذا العلم الضرورى، بكمال وتدبير البانى لبنية
الحيوان، ولا سيما بنية الإنسان".

وأعتقد شخصيا أن الغزالى يعنى بالفلاسفة الطبيعيين أصحاب الرواق، وإن
كان لم يذكرهم باسمهم، ولا يطعن فى ذلك قوله عن الفلاسفة الإلهيين بأنهم "ردوا

^(١٧) الغزالى، المنقذ من الضلال. ص ١٤٠-١٤٨.

على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية"، أي انه يذهب إلى أن الإلهيين كسقراط وأفلاطون وأرسطو قد ردوا على الطبيعيين، أي الرواقيين، على ما أزعّم، فكيف يرد المتقدمون على المتأخرين؟ إن هذا الاعتراض في نظري بتلاشي، إذا ما علمنا أن الإسلاميين وقعوا في أخطاء كثيرة فيما يختص بمسألة الترتيب التاريخي لفلاسفة اليونان. وقد رأينا فيما سبق أن المؤرخين الإسلاميين قد اعتبروا "زينون الأكبر" و"أهل المظال" من الفلاسفة الأصول السابقين على أرسطو.

وبعد أن عرض أبو حامد الغزالي لآراء الطبيعيين، عاب عليهم اعتقادهم بأن "لاعتدال المزاج تأثيراً عظيماً في قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً"، وهذه الفكرة ترجع إلى جالينوس الذي تأثر بالرواقية ثم يقول الغزالي أخيراً عن الطبيعية أنهم ذهبوا "إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة" ^(١٨) وهذا كما رأينا مذهب غالبية الرواقية.

ولعل ما يؤيد زعمي بأن من أسماهم المسلمون بالفلاسفة الطبيعيين، ما هم إلا فلاسفة الرواق، أن الشهرستاني يقول عن النظام: "... فمال إلى قول الطبيعيين منهم إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقالب بأجزائه مداخله المائية في الورد، والدهنية في السمس، والسمنية في اللبن" ^(١٩). ومن الواضح أن قول الطبيعيين المذكور، ينطبق تماماً على قول الرواقيين عن النفس.

^(١٨) الغالي، المنقذ من الضلال. ص ١٤٥.

^(١٩) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٧.

الباب الثالث

تأثير الرواقية في الفكر الإسلامي

عرضت في البابين السابقين لأصول الرواقية، وسبل انتقالها للعالم الإسلامي أما تبيان تأثيرها في الفكر الفلسفي الإسلامي، فهذا ما سنتناوله بالبحث في هذا الباب، الذي يتضمن ثلاثة فصول، وفقاً لتقسيم الفلسفة الثلاثي، كما وضعه الرواقيون.

تعريف الفلسفة

تعريف الرواقية للفلسفة، إلا أنه يحد الفلسفة بأنها "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"^(٣)، وهذا التعريف يحمل نفحات رواقية، وبخاصة إذا علمنا أن الكندي يرى "في علم الأشياء بحقائقها: علم الربوبية، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه"^(٤). وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون تعريف الكندي للفلسفة، هو أنها علم الأشياء بحقائقها أي الأشياء الإلهية مثل مسائل الربوبية والوجدانية، والأشياء الإنسانية، ويتصل بها علم الفضيلة والسلوك. ومما سبق يتضح أن كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس لم يكن هو المصدر الذي استمد منه الكندي تعريف الفلسفة المذكورة، وذلك أولاً لأنه لو كان المصدر حقيقة لنقل عنه عباراته، وثانياً لأنه من غير المحتمل أن يكون قسطا بن لوقا (المتوفي في أواخر القرن الثالث) قد نقل الكتاب إلى العربية في زمان الكندي (المتوفي ٢٥٢هـ).

^(٣) د. أبو ريده، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١. ص ٩٦

^(٤) رسائل الكندي الفلسفية، ج ١. ص ١٠٤

الفصل الأول المنطق

أولاً: غاية المنطق :

تبين لنا أن الرواقيين، لم يعتبروا المنطق علماً مطاوباً لذاته، بل يطلب في نظرهم - من حيث هو خادم لعلم الأخلاق، إذ أنه وسيلة لتحقيق الفضيلة، وتحصيل السعادة. وقد عرف المسلمون هذه الغاية الأخلاقية للمنطق، ولعلها مصدر قولهم "المنطق مقصود بالغير، والحكمة مقصودة بالذات"^(٩).

ويستفاد من دراسة الفارابي للمنطق في رسالته "التنبيه على سبيل السعادة" وقوله عن المنطق أنه "أول شئ يشرع فيه بطريق صناعي"^(١٠). أن المنطق عنده وسيلة لتحصيل السعادة. ومن فوائد المنطق عند إخوان الصفا - إلى جانب أنه يحفظ الإنسان من الكذب والباطل، فإنه أيضاً يمنعه "من الرذالة في أخلاقه، ومن الزلل في أعماله....."^(١١). وتابع ابن سينا في رسالته حتى بن يقظان هذا الاتجاه، فإن من فوائد علم الفراسة (أى المنطق) أنه يمنح الإنسان التهيئة لاكتساب الأخلاق الحميدة^(١٢).

ويمزج الساوي الفكرة المشائية عن المنطق أنه آلة بفكرة الرواقية في اعتبار المنطق وسيلة لتحقيق السعادة وأنه لذلك ذو غاية عملية، فيقول "وإنما احتيج إلى تمييز الصواب عن الخطأ في العقائد، للتوصل بها إلى السعادة الأبدية، لأن سعادة الإنسان، من حيث هو إنسان عاقل، في أن يعلم الخير والحق فلذاته، وأما الخير فللعمل به"^(١٣). وقد نبه أستاذنا إلى أن نص الساوي المذكور، "شأبه شائبة رواقية"^(١٤).

^(٩) ملاقطب، شرح مطالع في علم المنطق. ص ٦

^(١٠) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة. ص ٢١

^(١١) إخوان الصفا، الرسائل، ج ١. ص ٣٠٤

^(١٢) ابن سينا، جامع البدائع. ص ٩٤

^(١٣) الساوي، البصائر. ص ٤

^(١٤) د. النشار، المنطق الصوري. ص ٧

ثانيا: مكانة المنطق من الفلسفة:

أهمل أرسطو في تصنيفه للعلوم، تحديد مكان المنطق من الفلسفة، بينما أثار هذه المشكلة من بعده، المشائيون والرواقيون، فقرر أتباع المعلم الأول، أن المنطق أداة، أو آلة (أورجانون) للفيلسوف، في حين أن الرواقية صرحوا بأن المنطق أحد أجزاء الفلسفة الثلاثة الرئيسية. وإني أرى أن طبيعة المنطق الرواقي تقضي باعتباره جزءا من الفلسفة وأداة لها في الوقت نفسه، على الرغم من أن أصحابه لم يقولوا بهذا وذلك يرجع إلى سببين: أولهما أن المنطق من وجهة النظر الرواقية وسيلة لبلوغ علم الأخلاق. أما السبب الثاني فهو أن الرواقيين اهتموا في نظرية المعرفة، بالبحث عن مقياس أو محك للحقيقة، والغرض من هذا المقياس، التمييز بين الحق والباطل وبذلك شارك الرواقيون المشائين في البحث عن معيار الحقيقة، واختلفوا في أن الفريق الثاني قد اتخذ من هذا البحث غاية وحدا للمنطق، بينما اعتبره الرواقيون أحد مباحث المنطق فقط وأثبت الدكتور مذكور - في كتابه L'Organon - أن منطق أرسطو، قد حظى بمنزلة كبيرة عند الإسلاميين، وأنهم قد تأثروا بالفكرة المشائية عن المنطق التي تجعل منه آلة أو أداة. إلا أن الإسلاميين، قد أخذوا أيضا بالفكرة الرواقية المخالفة فإذا بهم يتأرجحون بين الفكرتين ويميلون تارة إلى الجانب المشائي والبحث، ويمزجون طورا بين الجانبين إما في محاولة تليفقية توفيقية، وإما غافلين عما بينهما من خلاف.

وقد أدرك مؤرخو العلوم الإسلامية القدماء مسألة الخلاف حول ما إذا كان المنطق جزءا من العلوم الفلسفية أم أداة لها، فيقول الخوارزمي (المتوفي ٣٨٧هـ) عن الفلسفة إنها "تنقسم قسمين: أحدهما الجزء النظري، والآخر الجزء العملي، ومنهم من جعل المنطق جزءا ثالثا غير هذين، ومنهم من جعله جزءا من أجزاء الجزء النظري، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءا منها وآلة لها"^(١). ويميل الخوارزمي إلى الجانب الرواقي إذ يعتبر المنطق علما قائما بذاته، وذلك أن العلوم في نظره، كما يلاحظ جرديه وقنواطي، تنقسم إلى قسمين الأول يضم ستة أبواب تتكون من اثنين وخمسين فصلا، وهي علوم الشريعة، وتشمل علوم الفقه والكلام والنحو، والكتابة والشعر والعروض والأخبار. والقسم الثاني علوم العجم،

^(١) الخوارزمي، مفاتيح العلوم. ص ١٣٢، د. النشار، المنطق الصوري. ص ٣٩

ويضم تسعة أبواب، فيها أحد وأربعين فصلاً، وتشمل علوم الفلسفة والمنطق والطب، والعدد، والهندسة، والنجوم، والموسيقى، والحيل، والكيمياء^(١٦).

ويصور التهانوي (المتوفي في القرن ١٢هـ) أيضاً النزاع حول طبيعة المنطق فيفصل - كما يقول أستاذنا - في كتابه الممتاز "كشف اصطلاحات الفنون" ما ذكره الخوارزمي تفصيلاً يقترب في جوهره، مما ذكره سلفه، فيقول: "اعلم أنهم اختلفوا في أن المنطق من العلم أم لا، فمن قال: إنه ليس بعلم، فليس بحكمة عنده، إذا الحكمة علم، ومن قال: بأنه علم، اختلفوا في أنه من الحكمة أم لا، والقائلون بأنه من الحكمة يمكن الاختلاف بينهم بأنه من الحكمة النظرية جميعاً أم لا، بل بعضه منها وبعضه من العملية...."^(١٧)، ويرى التهانوي "أن المنطق من العلوم الآلية، لأن المقصود منه تحصيل المجهول من العلوم.... ولذا قيل: المنطق آلة قانونية، تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر"^(١٨).

ويورد صاحب كتاب "جامع العلم أو دستور العلماء" كلام التهانوي عن اختلاف الناس حول مكانة المنطق، بنصه^(١٩)، كما لاحظ أستاذنا، وينسج حاجي خليفة كلامه أيضاً على هذا المنوال^(٢٠)، ويعرض كذلك أسعد بن علي بن عثمان البانيوي لهذه المسألة في رسالته المخطوطة في المنطق^(٢١).

ويعرف المولوي (المتوفي عام ١٢٧٨هـ) في كتابه الهدية السعيدية الحكمة بأنها، "علم بأحوال الموجودات: أعياناً كانت أو معقولات، على ما هي عليه، في نفس الأمر، بقدر الطاقة البشرية"، ثم يثير مسألة منزلة المنطق من الفلسفة، فيقول: "ومن قيد الموجودات في تعريف الحكمة بالأعيان، لم يعد المنطق من الحكمة والحق إنه منها، والتقيد بالأعيان يخرج الفلسفة الأولى، أعني العلم الكلي، الذي هو قسم من الحكمة الإلهية، لأن العلم الكلي باحث عن الأمور العامة التي لا وجود لها

^(١٦) جردريه وقنواي، فلسفة الفكر الديني، ج ١. ص ١٩٦

^(١٧) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون ص ٥١-٥٢، د. النشار، المنطق الصوري ص ٣٩، Jadaane L'Influence PP.101-102

^(١٨) التهانوي، كشف. ص ٤٧

^(١٩) القاضي عبد النبي عبد الرسول، دستور العلماء، ج ٣ ص ٢٢٥

^(٢٠) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٢. ص ١٨٦٢

^(٢١) د. النشار، المنطق الصوري. ص ٤٠، مناهج البحث ص ١٩

في الأعيان ... فالصواب أن لا تقيد الموجودات في تعريف الحكمة بالأعيان ويقال: إن المنطق الباحث عن أحوال المعقولات كالكلية والذاتية.... إلى غير ذلك قسم من الحكمة ^(١٨) والحكمة عند المولوى: إما نظرية أو عملية، والمنطق جزء من الحكمة النظرية ^(١٩). وقد توفى المولوى قبل أن يتم كتابه، فأكمّله من بعده ابنه ولكنه خالف والده في النظر إلى المنطق، فمال إلى الجانب المشائي، حيث قال "علم المنطق، الذي هو لها (أى للحكمة) أشبه شئ بالنحو للغة" ^(٢٠).

ولكن ما أهم مصادر الإسلاميين في معرفة هذه الآراء المختلفة عن طبيعة المنطق؟

بحث الدكتور جدعان هذه المسألة، وقرر أن، هذه الآراء، قد دخلت العالم الإسلامي في الغالب، على أيدي شراح أرسطو، كما كان كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس مصدراً هاماً، عرف المسلمون به تقسيم الرواقية الثلاثي للفلسفة ^(٢١). ولم يشر الدكتور جدعان إلى أن أستاذنا قد بحث من قبل مسألة مصادر هذه الآراء، وإنه أيضاً أكد أن أهم المصادر هم الشراح المتأخرون، أمثال أمونيوس وسمبليقيوس وفيلوبونوس، والإسكندر الأفروديسى، ثم شخصية هامة هي شخصية إلياس أو داوود الأرمنى، وأيضاً أوديموس، وقد انتقلت آراء هؤلاء إلى العالم الإسلامي، وشغل بها الشراح الإسلاميون بحيث كانوا يبدأون كتاباتهم عن المنطق ببحث مشهور هو: هل المنطق جزء من الفلسفة أو جزء سابق عليها؟ ومن الصعوبة تحديد فكرة ثابتة لهم عن طبيعة المنطق، بل تضرب عندهم الفكرة اضطراباً شديداً ^(٢٢). ويمكن القول إن هناك ثلاثة مواقف كانت سائدة في العالم الإسلامي: فأما الأول، فيجعل من المنطق، مدخلاً للفلسفة وأداة لها، وهو الموقف المشائي، وأما الثاني فإن المنطق فيه جزء من الفلسفة، وهذا موقف الرواقية، وأما الأخير، فإنه

^(١٨) المولوى الحنفى الماتريدى، كتاب الهدية السعيدية فى الحكمة الطبيعية، ص ٣

^(١٩) نفس المصدر ص ٥

^(٢٠) نفس المصدر، تكملة الكتاب. ص ٣٢

^(٢١) Jadaane, L'Influence PP. 100- 101

^(٢٢) د. النشار، المنطق الصورى. ص ٤٠-٤١

يجعل المنطق جزءاً من الفلسفة وأداة لها في آن واحد، وهو الموقف الأكاديمي الحديث^(٢٣).

وفيما يلي سأعرض لمواقف بعض المفكرين الإسلاميين من مسألة مكانة المنطق من الفلسفة.

وأبدأ بموقف الكندي، الذي زعم أن علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضي في التعليم وهو أوسطها في الطبع، والثاني علم الطبيعيات، وهو أسفلها في الطبع والثالث علم الربوبية، وهو أعلاها في الطبع^(٢٤)، ويتبين في هذا النص - كما ينبه الشيخ مصطفى عبد الرزاق - أن المنطق ليس جزءاً من الفلسفة في نظر الكندي. ولكن يلاحظ الدكتور جدعان، من ناحية أخرى، أن المنطق عند الكندي يمكن أن يكون جزءاً من الفلسفة^(٢٥)، ويؤيد ما لاحظته بالرجوع إلى رسالة الكندي " في كمية كتب أرسطوطاليس"، ويذكر الكندي في هذه الرسالة، أن المعلم الأول، قد ذهب إلى أن المتعلم يحتاج بعد علم الرياضيات، أن يطلع، على التوالي والترتيب، على أربعة أنواع من الكتب: أما أحد الأربعة فالمنطقيات، وأما النوع الثاني فالطبيعيات أما النوع الثالث ففيما كان مستغنيا عن الطبيعة قائما بذاته، غير محتاج إلى الأجسام فإنه يوجد مع الأجسام، مواصلاً لها بأحد أنواع المواصلة، وأما النوع الرابع ففيما يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها البتة^(٢٦). وهكذا يمكن أن نرى الاتجاهين المتعارضين اتجاه المشائين واتجاه الرواقيين، وقد اجتمعا عند الكندي، دون أن يشعر بما بينهما من خلاف، أو على الأقل دون أن يشير في مؤلفاته التي وصلتنا إلى ذلك الخلاف.

ونجد عند الفارابي أيضاً، الموقف غير المحدد من مسألة منزلة المنطق من الفلسفة فكما يقول أستاذنا، نراه يتخبط في بحث الموضوع، بحيث لا يعطي رأياً

(23) Jadaane. L'Influence, P. 106

(24) ابن نباته، سرح العيون. ص ٢٥٢، مصطفى عبد الرزاق، تمهيد ص ٤٨

(25) Jadaane. L'Influence, P. 102

(26) د. أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١. ص ٣٦٤ - ٣٦٥

ثابتاً، فبينما يعتبر المنطق جزءاً من الفلسفة في بعض مؤلفاته، يعتبره أداة في مؤلفاته الأخرى^(٣٧).

وتبدو النزعة الرواقية واضحة في رسالته "الجمع بين رأيي الحكيمين"، إذ يقرر فيها أن استقرار جزئيات صناعة الفلسفة، تبين أن موضوعات العلوم وموادها، لا تخلو من أن تكون: إما إلهية، وإما منطقية، وإما رياضية، وإما سياسية^(٣٨)، وكذلك يردد نفس القول في رسالته "تحصيل السعادة"^(٣٩)، ويغفل في هاتين الرسالتين الفكرة المشائية بأن المنطق آلة للفكر. أما في كتاب إحصاء فإن أيا نصر يقسم فيه العلوم - كما يلاحظ جرديه وقنوتي - إلى خمسة علوم هي: علم اللسان وعلم المنطق، وعلم التعاليم (الرياضيات) وعلم الطبيعة والعلم الإلهي وأخيراً العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام^(٤٠). ويستفاد من هذا التصنيف للعلوم أن الفارابي أيضاً في إحصاء العلوم قد اعتبر المنطق أحد العلوم الفلسفية، إلا أنه في الكتاب نفسه يقول عن صناعة المنطق "تعطي جملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقلي وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات"^(٤١)، ومن الواضح في هذا النص أن المنطق آلة للعقل تهديه إلى الحقيقة، وبذلك تمتزج المشائية والرواقية على يدي صاحب إحصاء العلوم.

ويبتعد الفارابي عن الاتجاه الرواقي، ويصطنع المشائية البحتة، في رسالته "التنبية على سبيل السعادة" إذ يقسم فيها الفلسفة إلى صنفين: نظرية وعملية فأما الفلسفة النظرية، فتضم في نظره ثلاثة أقسام: علم التعاليم (أي علوم العدد والهندسة والمناظر)، والعلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة، وأما الفلسفة العملية أو المدنية فتقسم عنده إلى قسمين علم الأفعال الجميلة أي الأخلاق، وعلم الفلسفة

^(٣٧) د. النشار، مناهج البحث. ص ٢٠، المنطق الصوري. ص ٤١، وكذلك: مصطفى عبد الرزاق. تمهيد

ص ٥١ - ٥٢، وكذلك: Jadaane, L' Influence PP. 102-103

^(٣٨) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين. ص د

^(٣٩) الفارابي، تحصيل السعادة. ص ٢٠ - ٢١

^(٤٠) جرديه وقنوتي، فلسفة الفكر الديني، ج ١. ص ١٨٧

^(٤١) الفارابي، إحصاء العلوم. ص ١١

السياسية^(٣٢). وهكذا لا يشير الفارابي في هذا التقسيم إلى مكان علم المنطق، فلا هو في الفلسفة النظرية، ولا في الفلسفة العملية، وكأنه يقرر أن المنطق ليس جزءا على الإطلاق من العلوم الفلسفية، ثم يؤكد بعد ذلك أن المنطق صناعة نستفيد بها قوة الدهن على إدراك الصواب وبها نقف على الحق والباطل^(٣٣)، والمنطق بهذا المفهوم أداة أو آلة، وليس علما قائما بذاته.

وإذا انتقلنا إلى إخوان الصفا، وجدنا أيضا في رسائلهم الموقفين المتعارضين بالنسبة لمسألة مكانة المنطق في الفلسفة^(٣٤)، فأول ما يلاحظ على هذه الرسائل كما يشير الأستاذان جرديه وقنواتي، أن للرياضيات والمنطق، مكانا محددا واضحا وهو الرسائل الأربع عشرة الأولى^(٣٥). ويضع إخوان الصفا، في الرسالة السابعة تصنيفا ثلاثيا للعلوم، وهو: العلوم الرياضية، والعلوم الشرعية الوضعية، والعلوم الفلسفية الحقيقية^(٣٦)، ويقسمون العلوم الأخيرة - أي العلوم الفلسفية - إلى أربعة أنواع وهي: الرياضيات والمنطقيات والعلوم الطبيعية والإلهيات^(٣٧). وهكذا تأثر إخوان الصفا بوجهة النظر الرواقية في طبيعة المنطق، إلا أنهم لم يتخلصوا أيضا من سيطرة المشائية فخصصوا في رسائلهم فصلا عنوانه "في أن المنطق أداة الفيلسوف" قرروا فيه أن المنطق ميزان الفلسفة وهو أصح ميزان وأشرف أداة، من حيث أن الفلسفة هي أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة^(٣٨).

(٣٢) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة. ص ٢١

(٣٣) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة. ص ٢١

(٣٤) د. النشار، المنطق الصوري ص ٤٢، كذلك: مصطفى عبد الرزاق، تمهيد ص ٥٥ وكذلك، Jadaane

L'Influence. P. 103

(٣٥) جرديه وقنواتي، فلسفة الفكر الديني، ج ١. ص ١٧٦

(٣٦) إخوان الصفا، الرسائل، ج ١. ص ١٩٤

(٣٧) نفس المصدر، ج ١. ص ١٣، ٣٤، ١٧٦

(٣٨) نفس المصدر، ج ١. ص ٢٠٤

أما ابن سينا فقد قبل أيضا الموقفين المتعارضين، أو اضطراب كأستاذه
الفارابي في الأخذ بهما معا^(٣٩). فيبرز الاتجاه المشائي لديه في قصيدته المزدوجة
في المنطق، حيث يقول فيها:

وفطرة الإنسان غير كافية في أن ينال الحق كالعلانية
ما لم يؤيد بحصول آلة واقية الفكر عن الضلالة
ثم يقول:

وهذه الآلة علم المنطق منه إلى جل العلوم يرتقي^(٤٠)
ويتحدث ابن سينا في كتاب منطق المشرقيين عن "العلم الذي يطلب
ليكون آلة" ثم يقول: "وقد جرت العادة في هذا الزمان، وفي هذه البلدان، أن
يسمى علم المنطق"^(٤١) ويتخذ الشيخ الرئيس نفس الموقف السابق في كتابه
الإشارات والتنبيهات، إذ يقول في غرض المنطق: "المراد من المنطق، أن يكون
عند الإنسان آلة قانونية، تعصمه مراعاتها، عن أن يضل في فكره"^(٤٢). ولئن بدأ ابن
سينا في مؤلفاته السابقة مشائيا، فإنه يصطنع الرواقية في رسالته في أقسام العلوم
العقلية"، فهو يقسم العلم الإلهي إلى خمسة أقسام أصلية "الأول منها: النظر في معرفة
المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة.... والقسم الثاني: وهو النظر
في الأصول والمبادئ، مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلم المنطق ومناقضة الآراء
الفاصلة فيها، والقسم الثالث: هو النظر في إثبات الحق..... والقسم الرابع: هو النظر
في إثبات الجواهر الأول..... والقسم الخامس: في تسخير الجواهر الجسمانية
السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية"^(٤٣).

ولعل الأثر الرواقي يبدو بصورة أوضح عند ابن سينا في كتابه النجاة
(مختصر الشفاء) حيث قسمه ابن سينا إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول في الحكمة

(٣٩) د. النشار، المنطق الصوري. ص ٤٢، منهاج البحث ص ٢٢، كذلك: مذكور في مقدمته ص ٥٢

لكتاب ابن سينا الشفاء، المنطق (المدخل) كذلك Jadaane, P. 103-104

(٤٠) ابن سينا، القصيدة المزدوجة. ص ٣

(٤١) ابن سينا، منطق المشرقيين. ص ٥

(٤٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول. ص ١٧٦

(٤٣) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات. ص ٧٦-٧٧

المنطقية، والقسم الثاني في الحكمة الطبيعية، والقسم الأخير في الحكمة الإلهية، إلا أن ابن سينا يقرر أيضا في الكتاب ذاته أن نسبة المنطق إلى الروية كنسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر، إلا أن الفطرة السليمة، ربما أغنت عن تعلم النحو والعروض "وليس شئ من الفطر الإنسانية بمستغن في استعمال الروية عن التقدم بأعداد هذه الآلة، إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من عند الله تعالى" (٤٤)، وقد جمع أيضا ابن سينا بين الرأيين في الشفاء، فيعتبر المنطق مقدمة الفلسفة وجزءا منها في الوقت عينه، أي أن المنطق، في الشفاء علم وفن (٤٥)، وهذه محاولة للتوفيق بين المشائية والرواقية، وقد تأثر بهما فيما بعد، الشراح الإسلاميون المتأخرون، فالمنطق عند قطب الدين الشيرازي، هو "جزء من العلم المطلق، وآلة يتوصل بها إلى سائر العلوم النظرية والعملية، وهو لا يتوقف على آلة أخرى، لأن بعضه تنبيه و تذكير، وبعضه إفادة متسقة أي منتظمة" (٤٦).

وننتقل الآن إلى أبي حامد الغزالي، لتبين طبيعة المنطق في نظره، ونلاحظ أنه عرض للمنطق ومسائله في كتب، تدل عناوينها على أنه كان يعتبر المنطق آلة أو أداة على ما قرر المشائيون، ومن أمثلة هذه الكتب: محك النظر، والقسطاس المستقيم ومعيار العلم. ويصرح في كتابه مقاصد الفلاسفة بقوله: "فعلم المنطق هو القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينا، وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها" (٤٧).

إلا أن الغزالي عندما يكون بصدد تقسيم علوم الفلسفة - يقرر أن الفلسفة ليست علما برأسها، بل هي أربعة أجزاء: أحدهما الرياضيات، والثاني المنطقيات، والثالث الطبيعيات، والرابع الإلهيات (٤٨). ويضيف في كتابه المنقذ من الضلال إلى هذه العلوم علمين آخرين من علوم الفلاسفة، فيقول: "اعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه، ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية،

(٤٤) ابن سينا، النجاة. ص ٥

(٤٥) د. النشار، المنطق الصوري. ص ٤٢، كذلك د. مذكور مقدمة منطق الشفاء ص ٥٤

(٤٦) قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق. ص ٣٠

(٤٧) الغزالي، مقاصد الفلاسفة. ص ٣٦

(٤٨) الغزالي، مقاصد. ص ٣١، إحياء علوم الدين، ج ١. ص ٢١

وخلقية" (٤٩)، ثم يعرض لآفة كل علم من هذه العلوم، حتى إذا ما بلغ منها المنطقيات فإنه يقول عنها، إنها "النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها" (٥٠)، ولا يتحدث عن المنطق باعتباره آلة أو أداة. ومن المعروف أن الغزالي قد وضع المنقذ من الضلال في أخريات حياته، فهل يحق لنا القول بأن الغزالي بدأ مشائياً في مسألة مكانة المنطق من الفلسفة، ثم تسربت إليه النزعة الرواقية فجمع بين المشائية والرواقية، في مرحلة من حياته، وعندما بلغ مرحلة النضوج والاكتمال وهي المرحلة التي كتب فيها المنقذ، نضجت معه الفكرة الرواقية في الوقت الذي تلاشت فيه المشائية؟ أم أن الأمر لم يعدو أن يكون مجرد تقليد للغزالي ومتابعة منه لفلاسفة الإسلام في موقفهم المتردد؟

وقسم ابن ملكا (المتوفي علم ٥٤٧هـ) كتابه المعتبر في الحكمة إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: يشتمل على العلوم المنطقية، والقسم الثاني على العلوم الطبيعية، والقسم الثالث يشتمل على علم ما بعد الطبيعة والعلم الإلهي (٥١). وقد كان صاحب المعتبر يعرف أن أرسطو وأفلاطون لم يذهبا هذا المذهب، فذكر أن الخلف اقتدى بالسلف المشهور مثل أرسطوطاليس وأفلاطون، فصنفوا العلوم ثلاثة أصناف: الطبيعي والرياضي والإلهي، أما المنطق فهو علم العلوم (٥٢). ويشير في مكان آخر إلى هذا التقسيم الثلاثي للعلوم: الطبيعي، والرياضي والإلهي، ثم يقول: "وبحسب هذا يكون المنطق من جملة الرياضيات، إلا أنه لم يكن علماً معروفاً، في وقت ما انقسمت هذه القسمة" (٥٣).

ويلفت أستاذنا الأنظار إلى فقرة لابن خلدون، يؤرخ فيها للمنطق عند المتأخرين فيذهب إلى أن المناطق المتأخرين، غيروا إصلاح المنطق، "ونظروا فيه، من حيث إنه فن برأسه، لا من حيث أنه آلة للعلوم، وطال الكلام فيه واتسع، وأول من فعل ذلك، الإمام فخر الدين بن الخطيب (الرازي)، ومن بعده أفضل

(٤٩) الغزالي، المنقذ من الضلال. ص ١٤٨

(٥٠) المنقذ، ص ١٥٠

(٥١) ابن ملكا، المعتبر، ج ١. ص ٤

(٥٢) نفس المصدر، ج ١. ص ٢٢٧

(٥٣) ابن ملكا، المعتبر، ج ٢. ص ٨

الخونجي" ^(٥٤) ولكن من سوء الحظ، أن كتب هؤلاء المناطق المتأخرين ليست جميعها تحت أيدينا ومن أمثلة هذه الكتب، كتاب كشف الأسرار للخونجي، الذي يذكره ابن خلدون، ويذكر أنه كتاب طريل، له بعض المختصرات، ثم يقرر ابن خلدون، أن كتب هؤلاء المناطق المتأخرين، تداولها المتعلمون، وانتفعوا بها، وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم ^(٥٥). وكان كلام ابن خلدون، يعني أن النظرية الرواقية، في منزلة المنطق من الفلسفة قد سادت في كتابات المتأخرين، بينما تلاشت النظرية المشائية، عندما هجرت كتب المتقدمين، وهم الذين كانوا معتنقين لها.

ثالثا: نظرية المعرفة :

عرفنا أن الإدراك الحسي عند كريزيب، يقوم على أمرين: أولهما تأثير المحسوس في الحاسة، أي التغيير البدني الذي يقع في آلة الحس عند تأثير المحسوس فيها، والثاني شعور المدرك بإدراكه، فهل تأثر الإسلاميون بهذه النظرية؟ لقد تساءل الأستاذ على الغرابي، عما جعل أبا الهذيل العلاف يذهب إلى القول بأن الحواس الخمس أعراض، وأنها غير البدن على ما يروى الأشعري ^(٥٦)؟ ثم يقول "وهل يمكن أن نقرب رأيه من رأى الرواقية في الإحساس؟" ويجيب عن ذلك قائلا: "إن أبا الهذيل، قد اخذ الشق الأول في تعريف الإحساس عند الرواقيين، لأنه تغير، والتغير عرض، واستعمله في تعريف الحواس" ^(٥٧). وقد يكون العلاف قد تأثر فعلا بنظرية كريزيب في الإدراك الحسي، كما حاول أن يثبت ذلك الأستاذ الغرابي، وقد لا يكون الأمر كذلك، وأنه يحمل الإشارة القصيرة التي أشار بها الأشعري إلي رأي العلاف في الحواس الخمس، من الأفكار فوق ما تحتل، ويستخرج منها آراء، ربما لم تكون مقصودة.

إلا أنه مما لا شك فيه أن نظرية كريزيب في الإدراك الحسي، قد انتقلت، عن طريق جالينوس في الغالب، إلي العالم الإسلامي، ومما يؤيد ما أزعّم، النص

^(٥٤) ابن خلدون، المقدمة. ص ٣٣٩، د. النشار، المنطق الصوري. ص ٤٢

^(٥٥) ابن خلدون، المقدمة. ص ٣٣٩

^(٥٦) الأشعري، مقالات، ج ١. ص ٣٣٩

^(٥٧) الغرابي، أبو الهذيل العلاف. ص ٨٥

الآتي من رسائل إخوان الصفا: "إن الحواس كلها آلات جسدانية، وأن الحس هو تغيير مزاج تلك الحواس، عند مباشرة المحسوسات لها، وأن الإحساس هو شعور القوي الحساسة، بتغيير تلك الأمزجة"^(٥٨).

ولعل تشبيه زينون، انطباع المحسوسات في النفس، بانتقاش آثار الخاتم علي الشمع، هو الذي جعل إخوان الصفا يقولون: "وليس التذكر والتفكر شيئا سوي لمحات النفس ذاتها، ونظرها إلي جوهرها، ورؤيتها رسوم تلك المحسوسات مطبوعة في ذاتها كما ينطبع نقش الفص في الشمع المختوم"^(٥٩). وقد ذكر الفارابي - من قبل إخوان الصفا - هذا التشبيه، فقال: "والإدراك يناسب الانتقاش، كما أن الشمع يكون أجنبيا عن الخاتم، حتي إذا طابقه عانقة معانقة ضامة، رحل عنه بمعرفة ومشكلة صورة، وكذلك المدرك يكون أجنبيا عن الصورة، فإذا اختلس عنه صورته، عقد معه المعرفة كالحس، يأخذ من المحسوس صورة، يستودعها الذكر، فيتمثل في الذكر، وإن غاب عن المحسوس"^(٦٠). ولكن يرجع الدكتور عثمان نجاتي نظرية الفارابي المذكورة إلي أرسطو الذي قال "إن عضو الحس يقبل صور المحسوسات، دون مادتها، كما يقبل الشمع صورة الخاتم، دون الحديد أو الذهب"^(٦١).

وأنقل الآن إلي مسألة التصور والتصديق التي شغلت جميع المناطق الإسلامية علي اختلاف مشاربهم، وقد اختلف الباحثون في مصدر هذه المسألة، فأرجعها بعضهم إلي نظرية المعرفة عند الرواقية، مثال ذلك أن الدكتور عثمان أمين قرر أن تقسيم المسلمين المنطق إلي تصور وتصديق، قد يقابل ما يسميه أصحاب الرواق بالتصور (فانتاسيا)، وما يسمونه بالتسليم (سجناتيزيس)^(٦٢). ولكنني أحاذي أستاذي في القول بأن الإسلاميين قد استمدوا هذا التقسيم من الرواقيين، هي فكرة منقوضة من أساسها لسببين: أولهما: أن المنطق الرواقي منطق حسي اسمي، لا يعترف إلا بوجود الأشخاص، فهو ينكر قيام الماهيات علي الجنس والفصل، ولا يقبل فكرة

^(٥٨) إخوان الصفا، الرسالة الرابعة من النفسانيات والعقليات، الرسائل ج ٣ ص ٢٢٢

^(٥٩) إخوان الصفا، الرسائل، ج ٣ ص ٨٥

^(٦٠) الفارابي أ فصوص الحكم، المجموع. ص ٢٢٩

^(٦١) د. عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا. ص ٤٦

^(٦٢) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٢٩

التعريف بالحد، وهذا الاتجاه يخالف جوهر نظرية التصور، كما يفهمها المشاؤون الإسلاميون. ثانياً: إن ما يحسم البحث في المسألة نهائياً، أننا نجد فكرة تقسيم العلم إلى تصور وتصديق، لدى أرسطو في بداية الفصل الثالث، من المقالة الثالثة من كتاب النفس، حيث يقول "إن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق"^(٦٧).

وقد انتهى أيضاً الدكتور جدعان، من بحثه لهذه المسألة، إلى عين النتيجة التي انتهى إليها أستاذنا، فقرر أن التمييز بين التصور والتصديق، في العالم الإسلامي، لا يرجع إلى الرواقيين، ولكنه يتفق مع ما قال به أرسطو^(٦٨). إلا أن هذا الاتفاق في النتيجة، لا يعني أن الدكتور جدعان قد اخذ عن أستاذنا ما قرره في الطبعة الثانية من كتاب مناهج البحث، فالواقع أنه لم يطلع إلا على طبعتين قديمتين من هذا الكتاب ومن كتاب المنطق الصوري، وكان الأستاذ في هاتين الطبعتين، قد أثار فقط مسألة احتمال تأثر المسلمين بالرواقيين، في فكرة التصور والتصديق^(٦٩).

وينبغي أن أشير أيضاً إلى أن الدكتور مذكور، قد سبق أن قرر، أن التفرقة بين التصور والتصديق، ظهرت للمرة الأولى، في العالم الإسلامي، لدى الفارابي، وأنه يعتقد أن الفارابي قد استمدّها من أرسطو "الذي تنقسم في نظره المعارف إلى حدسيه وعقليه"^(٦٦).

وبما يؤيد فكرة استبعاد التأثير الرواقي، في مسألة التصور والتصديق، أن التصور عند حكماء الإسلام، "إنما يحصل عندهم بالحد، الذي هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة، وهو المركب من الجنس والفصل"^(٦٧)، ولهذا يقال عن التصور، أنه العلم بدوات الأشياء، أما التصديق، فهو العلم بنسبة الدوات بعضها إلى بعض، بسلب أو إيجاب^(٦٨). وليس التصور بهذا المفهوم، هو التصور الرواقي، إذ

^(٦٧) د. النشار، مناهج البحث، ص ٢٥ - ٢٦.

^(٦٤) Jadaane, L'Influence, P. 108

^(٦٥) د. النشار، مناهج البحث، طبعة ١٩٤٩، ص ٢٢، المنطق الصوري، طبعة ١٩٥٥، ص ٦٦.

^(٦٦) I. Madkour, L'Onganon d' Aristote, P. 54.

^(٦٧) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٩.

^(٦٨) الغزالي، معيار العلم، ص ٦٧، ص ٢٦٥.

الأخير هو الإدراك الحسى، هو ذلك الأثر الذى تطبعه الأشياء الخارجية، فى أعضاء الحس، وليس هو العلم بماهيات الأشياء.

كما أن الرواقيين لم يقسموا التصورات - كما فعل المسلمون - إلى تصورات بديهية مثل تصورنا لمعنى الحرارة والبرودة، وتصورات كسبية، مثل تصورنا لمعنى الملك والجن، ولم يقسموا أيضا التصديقات إلى بديهية كقولنا أن النفس والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وكسبية كقولنا الإله واحد^(٢٩)، فالمعرفة بأسرها كسبية عند الرواقية وليس تصور الحرارة والبرودة عندهم إلا إدراكا حسيا، بل إن (معنى الحرارة) أو (معنى البرودة)، ليس من قبيل التصورات، فى المذهب الرواقى مطلقا، فلا وجود حقيقى بالمرّة للحرارة والبرودة، وإنما الموجود هو الحار أو البارد.

وكذلك لا يبيح المذهب الرواقى الاسمى، القول بتصور (الإنسان)، بما يحمله من مفهوم كلى مجرد، فالتصور عند الرواقية لا يقع إلا على شخص إنسانى معين كسقراط أو غيره، بينما اعتبر المشاؤون الإسلاميون، إن قول القائل (إنسان) أو (الحيوان الناطق المائت)، من قبيل التصورات^(٣٠)، بل صرح بعضهم بأن كل متصور، أما أن يكون جزئيا، وذلك إذا امتنع عن الشركة بين كثيرين كذات زيد وإما أن يكون المتصور كليا، إن لم يمتنع كمفهوم الإنسان^(٣١).

ولكن مع ذلك، يمكن أن نجد عند الشراح الإسلاميين المتأخرين، مفهوما للتصور يقترب من المفهوم الرواقى له، وإن شأبه آثار أرسطوطالية، يقول صاحب تحرير القواعد المنطقية: "وأما التصور، فهو حصول صورة الشيء فى العقل، فليس معنى تصور الإنسان، إلا أن ترسم منه صورة فى العقل، بها يمتاز الإنسان عن غيره عند العقل، كما ثبتت صورة الشيء فى المرأة، إلا أن المرأة لا يثبت فيها، إلا مثل المحسوسات، والنفس مرآة تنطبع فيها مثل المعقولات"^(٣٢). وهذا هو أيضا معنى التصور عند الساوى، أما التصديق عنده "فهو حكم الذهن بين معنيين متصورين بأن أحدهما الآخر، أو ليس الآخر، واعتقاده صدق ذلك الحكم، أى مطابقة هذا التصور

(٢٩) فخر الدين الرازى، معالم أصول الدين بهامش المحصل. ص ٤٠.

(٣٠) ابن سينا، منطق المشرقيين. ص ٩.

(٣١) الجرجانى، الأصول المنطقية. ص ٢٨٣.

(٣٢) تحرير القواعد المنطقية. ص ٥.

فى الدهن، للموجود الخارجى عن الدهن^(٣٣)، وهذا (التصديق) يقترب فليلا، من التصديق عند الرواقية، حيث قررروا أن التصديق يكون على حق، إذا طابق ما هو موجود فى الخارج، ويقترب أكثر ما يسميه الخبيصى (بالتصور الساذج) من الرواقية إذ أنه "إدراك كل واحد من المحكوم عليه"^(٣٤)، ويختفى عنده إدراك أو تصور الكليات، لان الخبيصى من أنصار المذهب الحسى، الذى ينكر وجود الكليات فى الخارج^(٣٥) وينسحب هذا القول أيضا على ملا قطب صاحب كتاب شرح مطالع^(٣٦).

رابعاً - الحسية التجريبية:

أثبت أفلاطون وجوداً حقيقياً للكليات، ولم يستطع أرسطو أن يتخلص تماماً من تأثير أستاذه، فأقام العلم على الكليات، ولكنه قرر أن الموجود الحقيقى هو الشخصى وسار الرواقيين فى الاتجاه الذى بدأه أرسطو، فأنكروا أن يكون للمعقولات أو الصور الكلية وجود حقيقى فى الخارج، وأوغلوا فى هذا الاتجاه التجريبى، وتابعوا انتيستانس فى مذهبه الاسمى - كما ذكرت - وقررروا أن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوسات وان الماهية ليست بشيء على الإطلاق.

وننتقل الآن إلى العالم الإسلامى، لتبين إلى أى حد شغلت هذه المسألة المفكرين وإلى أى اتجاه كانوا يميلون؟ لم يقبل الدكتور جدعان ما قرره الدكتور مذكور، من أن المسلمين لم يعرفوا مشكلة الكليات، كما رفض أيضاً قول الدكتور مذكور بأنه ليس هناك فى المؤلفات العربية القديمة، أى مؤلف يهتم بمسألة الكليات، ويرى الدكتور جدعان بحق أنه ليس من الضرورى أن تكون هناك مؤلفات مخصصة للمشكلة قيد البحث، حتى يقال أن هناك بالفعل مشكلة أثيرت، ثم يلفت أنظارنا إلى أن دار الكتب المصرية تحتفظ بمخطوط، يضم رسالة للشريف الجرجانى (المنوفى ٨١٦ هـ) عنوانها "فى تحقيق الكليات"^(٣٧).

(٣٣) السوى، البصائر النصيرية. ص ٤.

(٣٤) الخبيصى، شرح. ص ٦.

(٣٥) الخبيصى، شرح. ص ٢٩.

(٣٦) ملا قطب، شرح مطالع. ص ٧.

(٣٧) Jadaane, L' Influence, PP. 123 – 124.

وأغلب الظن أن الإسلاميين قد عرفوا هذه المسألة من كتاب ايساغوجي، وقد أشرت فيما سبق، إلى أن فورفوروريوس قد أثار في هذا الكتاب مشكلة وجود الأجناس والأنواع، وهل هي حقائق قائمة بذاتها، أو مجرد إدراكات ذهنية، ثم هل هي حسية أو غير حسية^(٢٨).

وقد لاحظ الدكتور عثمان أمين، أن المتكلمين في الغالب، من أنصار المذهب الحسي في المعرفة، وانهم ذوو نزعة رواقية اسمية، ينكرون أن يكون للمعقولات وجود في الخارج^(٢٩) ومما يؤيد هذا أن ابن تيمية يقول: "... فوجود الشيء في الخارج، عين ماهيته في الخارج، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة، وسائر أهل الإثبات من المتكلمة الصفائية وغيرهم، كأبي محمد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن كرام، واتباعهم، دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة الكبار"^(٣٠). بل أيضا كان بعض المعتزلة من أنصار المذهب الحسي فيقرر الدكتور أبو ريدة أن النظام ذو نزعة مادية حسية، تدور معظم آرائه حول أمور جسمانية محسوسة، وأنكر الأمور المجردة عن المحسوس، فليس الطول عنده إلا الطويل ولا العرض إلا العريض^(٣١)، ومن الطبيعي أن تؤدي هذه النزعة بالنظام، إلى أن تكون الحواس وحدها عنده، هي المصادر الحقيقية للمعرفة، "حكى الجاحظ: إن النظام قال: إن النفس تدرك المحسوسات، من هذه الخروق، التي هي الأذن والفم والأنف والعين، لا أن للإنسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره، وإن الإنسان يسمع بنفسه، وقد يصم لآفة تدخل عليه، وكذلك يبصر بنفسه، وقد يعي لآفة تدخل عليه"^(٣٢). وقد تابع الجاحظ أستاذه في القول، بأن المعرفة تبدأ من فتوح الحواس الخمس، فقال "النفس هي المدركة من هذه الفتوح، ومن هذه الطرق"^(٣٣). فهل تأثر النظام، والجاحظ من بعده بالرواقية

^(٢٨) د. بدوي، منطق أرسطو، ج ٣ (ايساغوجي فورفوروريوس). ص ١٠٢١.

^(٢٩) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٩٦، كذلك د. النشار مناهج البحث ص ٤٢.

^(٣٠) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٦٤.

^(٣١) د. أبو ريدة، النظام. ص ٤٧ - ٤٨.

^(٣٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢. ص ٢٣٩.

^(٣٣) نفس المصدر، ج ٢. ص ٢٤١ - ٢٤٢.

فى هذا المذهب المادى؟ سنرى فيما بعد ان النظام من اكثر المسلمين تأثراً بالرواقية، إلا أن الدكتور أبوريدة قد حاول جاهداً أن يستبعد التأثير الرواقى الواضح فى النظام، فى شتى المسائل ومن بينها مسألة النزعة الحسية المادية، واستنكر محاولة هوروفيتز ردها إلى الرواقية^(٨٤).

وإذا كان المتكلمون حسيين ماديين، فإن فلاسفة الإسلام، فى الغالب، كانوا على خلاف ذلك، فلم يرتضوا بحصر الموجودات فى دائرة المحسوسات، يقول الشيخ الرئيس "أعلم أنه يغلب على أوهام الناس، أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره، ففرض وجوده محال"^(٨٥).

قبل متفلسفة الإسلام وجود الكليات والمعقولات، على النحو الذى قبله أرسطو، فإن الوجود عند الكندى وجودان: "وجود حسي، ووجود عقلى، إذ الأشياء كلية وجزئية" ويعنى الكندى بالكلية الأجناس والأنواع، ثم يقول: "وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس، ولا موجودة وجوداً حسيّاً، بل تحت قوى من قوى النفس التامة، أعنى الإنسانية، هى المسماة العقل الإنسانى"، وليست الأنواع وما فوقها فى نظر الكندى، مثلاً قائمة فى المصورة، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة، بل هى حقائق وماهيات معقولة، "فأما كل معنى نوعى، وما فوق النوع، فليس متمثلاً للنفس لأن المثل كلها محسوسة، بل هو مصدق فى النفس محقق متيقن بصدق الأوائل..." ثم يقول الكندى: "وكل ما كان هيولانياً، فانه مثالى، يمثله الحس الكلى فى النفس"^(٨٦). فالأشياء المادية الهيولانية، أو الأشياء الموجودة مع الهيولانى تمثل فى النفس ويمكن إدراكها بالتالى، "فأما اللاتى لاهيولى لها ولا تقارن الهيولى، فليس تمثل فى النفس بته، ولا نطن أنها تمثل، وإنما نقر بها لما يوجب ذلك اضطرارياً"^(٨٧).

أما الفارابى، فإنه أيضاً قد انتهى إلى الأرسططاليسية، كما قرر استاذنا، فذهب إلى أن وجود الكليات، لا يكون إلا بوجود الأشخاص، إذ أن وجود الكليات

(٨٤) د. أبوريدة، النظام. ص ٤٧، ص ١٠٢.

(٨٥) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثانى. ص ٤٣٥.

(٨٦) د. أبوريدة، رسائل الكندى الفلسفية، ج ١. ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٨٧) نفس المصدر، ج ١. ص ١٠٨ - ١٠٩.

وجود بالعرض، أي لا وجود للكليات بالفعل^(٨٨) وموقف الفارابي هذا يستفاد من إجابته عن سؤال وجه إليه "عن الأشياء العامة، كيف يكون وجودها؟ وعلى أي جهة؟ فقال: ما كان وجوده بالفعل، بوجود شيء آخر، فوجوده على القصد الثاني، فوجوده بالعرض، ووجود الأشياء العامة، أعني الكليات، إنما يكون بوجود الأشخاص، فوجودها إذن بالعرض"^(٨٩)، ويذهب الأستاذ دي بورالي أن الكلي، في نظر الفارابي، "لا يوجد وجودا عرضيا في الأفراد الخارجية فحسب، بل يوجد وجودا حقيقيا في الذهن، والعقل الإنساني يستخرج الكلي من الجزئيات بطريق التجريد غير أن للكلي وجودا بذاته متقدما على وجود الجزئيات، وإذن ففلسفة الفارابي، تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية، وهي: الرأي القائل بأن الكلي سابق على الجزئي، والرأي القائل بأنه قائم به، والقائل بأنه بعده"^(٩٠) وهكذا لا يمكن أن نعد موقف الفارابي ثمرة المذهب الرواقي الاسمي.

وانتقل الآن إلى إخوان الصفا، وقد قال عنهم الدكتور مذكور إنهم "شاءوا أن يضيفوا إلى ألفاظ فورفوربوس، لفظا سادسا هو الشخص، ظنوا أنه في حاجة إلى الشرح بدرجة لا تقل عن ألفاظ ايساغوجي"^(٩١). حقا أن فورفوربوس يذكر في بداية كتابه أنه من الضروري، في دراسة مذهب أرسطوطاليس في المقولات، أن يعرف خمسة ألفاظ هي: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام^(٩٢). إلا أن هذا لا يعني أن لفظ (الشخص)، لم يشرحه فورفوربوس في كتابه، فالواقع - كما ذكرت أن فورفوربوس، قد تعرض بالشرح للفظ (الشخص)، وذكر أن الذي يوصف به هو بمنزلة سقراط، وذلك الأبيض الخ، وأشار إلى أن خواص الشخص لا يمكن أن توجد في آخر غيره من الجزئين، خلافا لما هو عام^(٩٣)، وعلى هذا الأساس، فإن فكرة (الشخص) التي نجدها لدى إخوان الصفا، ليست فكرة أضافوها على ألفاظ

(٨٨) د. النشار، فيدون. ص ٢٤٣.

(٨٩) الفارابي، مسائل متفرقة. ص ٦.

(٩٠) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٩١) د. مذكور، مقدمة منطق الشفاء، ص ٥٠ وكذلك: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ص ١٦٧.

(٩٢) د. بدوي، منطق أرسطو، ج ٢ (ايساغوجي) ص ١٠٢١.

(٩٣) نفس المصدر ج. ص ١٠٣٥.

إيساغوجي بل هي مستمدة منه، ومن المحتمل ان يكون مؤلف إيساغوجي بدوره استمدها من الرواقية.

فذهب إخوان الصفا إلى أن غرض ما في إيساغوجي، هو معرفة معاني ستة ألفاظ يستعملها الفلاسفة في أقاويلها^(١٤)، وتنقسم هذه الألفاظ إلى طائفتين، "ثلاثة منها دالات على الاعيان التي هي موصوفات، وثلاثة منها دالات على المعاني التي هي الصفات، فالألفاظ الثلاثة الدالات على الموصوفات، قولهم الشخص والجنس والنوع والثلاثة الدالات على الصفات، هي قولهم الفصل والخاصة والعرض" ويشرح إخوان الصفا معاني هذه الالفاظ، ويقولون عن (الشخص) أنه "كل لفظة يشار بها إلى موجود مفرد عن غيره من الموجودات، مدرك بإحدى الحواس، مثل قولك هذا الرجل، وهذه الدابة، وهذه الشجرة، وذاك الحائط، وذلك الحجر، وما يشاكل هذه الألفاظ المشار بها إلى شيء بعينه"^(١٥).

وتكشف الرسالة الثالثة عشر، عن اتجاه إخوان الصفا التجريبي، ففي معرض حديثهم عن المعلومات التي تحصل بطريق الاستقراء، يقولون: "اعلم يا أخي بأن هذه المعلومات، تسمى أوائل في العقول، وإنما تحصل في نفوس العقلاء، باستقراء الأمور المحسوسة شيئا بعد شيء، وتصفحها جزءا بعد جزء، وتأملها شخصا بعد شخص، فإذا وجدوا منها أشخاصا كثيرة تشملها صفة واحدة، حصلت في نفوسهم بهذا الاعتبار، أن كل ما كان من جنس تلك الأشخاص، أو من جنس ذلك الجزء هذا حكمه وان لم يكونوا يشاهدون جميع أجزاء ذلك الجنس أو أشخاص ذلك النوع، مثال ذلك أن الصبي إذا ترعرع واستوى، واخذ يتأمل أشخاص الحيوانات واحدا بعد واحد، يجدها كلها تحس وتتحرك، فيعلم عند ذلك، أن كل ما كان من جنسها هذا حكمه، وهكذا إذا تأمل كل جزء من الماء، أي جزء كان فوجده سيالا رطبا، وكل جزء من النار فوجده حارا محرقا، وكل حجر من الأحجار، فوجده صلبا يابسا، علم عند ذلك أن كل ما كان من ذلك الجنس، فهذا حكمه، فبمثل هذا الاعتبار، تحصل المعلومات في أوائل العقول بطريق الحواس"^(١٦).

^(١٤) إخوان الصفا، الرسائل، ج١ ص ١٢٨.

^(١٥) نفس المصدر، ج١ ص ٢٢٩.

^(١٦) إخوان الصفا، الرسائل ج١. ص ٣١٤.

وتواجهنا مشكلة يصعب حلها، إذا بحثنا عن المصدر الذي استمد منه إخوان الصفا، هذا المذهب التجريبي الواضح، إذ أن هناك ثلاثة احتمالات على الأقل أولها أن يكون أرسطو هو الذي ألهمهم هذا المذهب، أما الاحتمال الثاني أن تكون الرواقية مصدرا أخذ عنه إخوان الصفا النزعة التجريبية، كما أخذوا عنه كثيرا من آرائهم على نحو ما سنرى فيما بعد، وأخيرا من المحتمل أن يكون هذا الاتجاه ناشئا عن العلوم التجريبية التي اشتغل بها إخوان الصفا، واكثروا من الكتابة فيها، في رسائلهم، وأعنى بهذه العلوم التجريبية الفلك والتنجيم والعرافة وغيرها، وارجح أن هذه الاحتمالات الثلاثة، قد تضافرت جميعا، فأثمرت هذا الموقف التجريبي لدى إخوان الصفا.

وأنكر معظم مفكرى الإسلام وجود الكليات في الأعيان، فيقول ابن ملكا (المتوفى عام ٥٤٧هـ): "... فان الكلى معنى فى الدهن، تتصف به أشياء كثيرة موجودة فى الاعيان، او مقصورة فى الأذهان أيضا"^(٩٧)، فالكليات إذن منسوخة من الوجوديات وترتب الكليات، فى الأذهان، من جهة عمومها وخصوصها، إلى أن ينتهى العموم إلى ما لا أعم منه، والخصوص إلى ما لا أخص منه، مثال ذلك أن نبدأ من زيد وعمرو إلى الإنسان، ومن الإنسان والفرس إلى الحيوان، ومن الحيوان إلى النامى أو ذ النفس الخ^(٩٨).

أما فخر الدين الرازى (المتوفى عام ٦٠٦ هـ) فلم يقبل ما قرره الفلاسفة، من أن الممكنات، ماهيتها غير وجوداتها، وأنه يجوز تعرى الماهيات عن الوجود الخارجى، فإننا قد نعقل المثلث، وإن لم يكن له وجود فى الخارج^(٩٩). وقد أدى موقف الرازى هذا إلى أن يعتبره الدكتور عثمان أمين من أنصار المذهب الاسمي الرواقى حيث أنكر وجود الكلى، وقرر أن الماهية ليست بشيء^(١٠٠). إلا أن الدكتور جدعان رفض ما قرره الدكتور أمين رفضا تاما، فذهب إلى أن الرازى ليس اسميا، بل إن موقفه فى هذا الصدد، أرسطى بحث^(١٠١). وإزاء هذا النزاع بين الباحثين،

^(٩٧) ابن ملكا، المتبر، ج٣، ص ١٢.

^(٩٨) نفس المصدر، ج٣، ص ١٢.

^(٩٩) فخر الدين الرازى، المحصل، ص ٣٧، كرادى فو، الغزالي، ص ١١٧.

^(١٠٠) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٢٩٧.

^(١٠١) Jadaane, L'Influence, PP. 128-129.

أجدنى مضطرا إلى أن أعرض موقف الرازى، بصورة أكثر تفصيلا مما عرض كل منهما، لأتبين أيهما أقرب إلى الحقيقة.

يقول فخر الدين الرازى فى المباحث المشرقية: "إن الوجود الدهنى، يجب أن يكون مطابقا للوجود الخارجى" (١٠٧). إذن يمتنع عند الرازى أن نتصور ما لا وجود له بل كل ما نتصوره، فله وجود غائب عنا (١٠٨)، ويقول عن المنطقة: "إن قولهم الفرس الموجود فى الأشخاص، إما خاص وإما عام، باطل لأننا بينا أن الفرس، من حيث هو فرس، لا خاص ولا عام أى هذان غير داخلين فيه، وأعلم أنه حق أن يقال الحيوان، لا بشرط موجود فى الخارج، وليس بحق أن يقال الحيوان بشرط لا شيء موجود فى الخارج، لأنه بهذا الشرط يكون مجردا، والمجرد مما لا وجود له فى الخارج، فالحيوان بشرط التجرد، وجوده ذهنى، وبشرط العوارض الخارجية، له وجود فى الخارج، وكلا الاعتبارين زائد على الحقيقة والمائة" (١٠٩).

فأثبت الرازى وجود الكليات فى الدهن فقط، "لاستحالة حصول الكلى، فى الأعيان" (١١٠)، وإذن فالكليات فى نظره مجردات، ليس لها وجود حقيقى فى الخارج. ويسمى الرازى الوجود المجرد بالصورة العقلية، "والصورة العقلية يجب أن تكون مطابقة للأمر الخارجى، فإذا كانت الأجزاء متقدمة على تلك الحقيقة فى أنفسها وحقائقها كان من عقلها لا بد وأن يعقل تقدمها على تلك الحقيقة، فإذا لا بد وأن يعلم تقدم أجزاء الماهية المركبة عليها، وأيضا فكما يجب تصور تقدمها، يجب تقدم صورها أيضا، لأن تلك الحقيقة، ليست إلا مجموع تلك الأمور، وحصول المجموع متأخر عن حصول الافراد، والعلم بالحقيقة لا يتحقق إلا عند حصولها فى الدهن فإذا حصل المجموع فى الدهن مسبق بحصول الأجزاء فيلزم أن يكون العلم بتلك الأجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع، فظهر من هذا أن الحقيقة المركبة، لا بد أن يجتمع فيها هذه الأمور، وهى تأخرها فى الخارج عن أجزائها وجودا وعدما وتأخرها فى الدهن أيضا عن أجزائها وجودا وعدما، هذا إذا علق

(١٠٧) الرازى، المباحث المشرقية، ج ١ ص ١٥.

(١٠٨) الأيجى، المواقف، ص ٥٢.

(١٠٩) المباحث المشرقية، ج ١ ص ٥٠-٥١.

(١١٠) نفس المصدر، ج ١ ص ١٨.

الحقيقة من حيث هي ، فأما إذا علقت الحقيقة من قبل لوازمها، لم يجب أن يكون أجزاؤها معقولة معها، فضلا عن أن تعلقها سابقا على تعقل الحقيقة"^(١٠٦).

ولعل النزعة الحسية التجريبية واضحة، في كلام الرازي هذا، حيث جعل العلم بالأجزاء سابقا على العلم بالماهية المركبة من هذه الأجزاء، وهذا ما قصده بقوله تلك الحقيقة ليست إلا مجموع تلك الأمور، ويعنى الأمور الجزئية، ومن ثم كان حصول المجموع، أي حصول الماهية متأخر عن حصول الأفراد، والدهن يحصل على الأجزاء قبل حصوله على المجموع، ومن أجل ذلك كان العلم بالأجزاء سابقا على العلم بالمجموع، وهذا منطق مخالف تماما للمنطق الأرسطوطاليسي، الذي يبدأ بالقضية الكلية، ونصل عن طريق القياس، إلى جزئياتها، وهذا طريق عقيم، كما أثبت الرواقية والرازي، إذ أن في قضية الكلية مصادرة على المطلوب، من حيث أن المطلوب قد حصل علمه، قبل أن يحصل العلم بالقضية الكلية، ويلخص الرازي مذهبه بقوله "وبالجملة فجزء الحقيقة، لما كان سابقا عليها في الخارج والدهن سبقا عقليا كان لا محالة حاصلًا عند تحققها، والحاصل يستغنى عن محصل جديد"^(١٠٧).

وبناء على موقف الرازي هذا، ترجح عندي كفة الدكتور عثمان أمين، وتبرر لي أن أوافق على ما قرره بصدد الرازي، كما وافق من قبل أستاذنا على كلام الدكتور أمين^(١٠٨) ومن الطبيعي أن تؤدي هذه النزعة الحسية التجريبية بالرازي إلى رفض المثل الأفلاطونية المجردة فأقام الدليل على بطلان القول بهذه المثل، وقال "إننا لو قدرنا إنسانا مجردا في الوجود الخارجي، لكان لا يخلو: إما أن يكون مشتركا بين الأشخاص المحسوسة أولا يكون كذلك، ومحال أن يكون مشتركا، لأن الإنسانية التي في عمرو، إن كانت بشخصها موجودة في زيد، كان ما يعرض لها في زيد من الصفات الغير الإضافية مثل السواد والبياض وغيرهما، موجودة لها، وهي في عمرو"^(١٠٩). ولكن لا يعنى هذا الاتجاه أن الرازي قد استطاع أن يتخلص تماما من التأثير الأرسطي، فقبل التمييز بين الجنس والفصل العقليين، وقال: "اعلم أن

(١٠٦) المباحث الشرقية، ج ١، ص ٥٤.

(١٠٧) المباحث الشرقية، ج ١، ص ٥٥.

(١٠٨) د. النشار، مناهج البحث، ص ٤٢.

(١٠٩) المباحث الشرقية، ج ١، ص ١١١-١١٢.

الجوهر، قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل عقليين، لا خارجيين، وذلك مثل العقول المفارقة والنفوس^(١١٠).

وقد كان فخر الدين الرازي معاصراً للسهروردي الإشراقي (المتوفى عام ٥٨٨هـ) وقد دارت مساجلات بين الرجلين، وكانا تلميذين لشيخ واحد، هو مجد الدين الجيلي^(١١١)، وقد اتفقا على إنكار وجود الكلى في الخارج، وقرر الشيخ الإشراقي أن المعنى العام، أي الكلى لا يتحقق في خارج الدهن، أي يمتنع حصوله فيه إذ لو تحقق الكلى، في الخارج لكان له هوية متعينة متشخصة، يمتاز بها عن غيره من الماهيات الخارجية، ولا يتصور الشركة في تلك الهوية، وإلا لما امتاز بها عن غيره، فصارت تلك الهوية شاخصة أي جزئية، وقد فرضت عامة أي كلية، وهذا محال^(١١٢).

وقرر ابن تيمية أن ما اسماء المناطق بالماهية، أمر يعود إلى ما يقدر في الأذهان لا إلى ما يتحقق في الأعيان، فليست هناك ماهية ثابتة مطلقة، إذ ليس المقدر في الأذهان يكون بحسب ما يقدره كل أحد في ذهنه^(١١٣)، وقد اخطأ الأولون من أمثال فيثاغورس وأفلاطون، حينما ظنوا أن الماهية، التي جردوها عن جميع القيود السلبية والثبوتية، محققة في الخارج على هذا التجريد، وعبثاً قالوا إن (العدد) أو (المثل الأفلاطونية) لها وجود حقيقي، وقد تبعهم في غلطهم الإسلاميون الذين يقولون: الإنسان من حيث هو هو، والوجود من حيث هو هو، والسواد من حيث هو هو، ونحو ذلك^(١١٤)، وقد قال المناطق "إن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها"، ولكن ليس في الأعيان ما يسمى بحقائق الأنواع المطلقة، التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات، وإنما تلك كلها أمور ثابتة في الدهن لا خارج عنه، وقد يكون ما هو في الدهن أوسع مما هو في الأعيان، فمن الغلط العظيم التفريق بين الوجود والماهية، مع دعوى أن كليهما في الخارج.

^(١١٠) نفس المصدر، ج ١، ص ٦١.

^(١١١) السهروردي الإشراقي، هياكل النور، مقدمة د. ابوريان ص ٩ طبع مصر ١٩٥٢.

^(١١٢) السهروردي، حكمة الاشراق ص ١٧، قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق ص ٤٩.

^(١١٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ٩.

^(١١٤) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ٣١٧.

ويحدد ابن تيمية معنى الماهية ومعنى الوجود بقوله: "إن ما يوجد في الدهن يسمى ماهية وما يوجد في الخارج يسمى وجوداً"، ثم يقرر أن الفرق بين الماهية والوجود، فرق لفظي اصطلاحى فحسب، "فصار بحكم الاصطلاح، أكثر ما يطلق الماهية على ما في الدهن، ويطلق الوجود على ما في الخارج"^(١١٥) فتقال الماهية على "ما يرتسم في النفس من الشيء"، ويقال الوجود على نفس ما يكون في الخارج منه "أي أن لفظ الماهية يقصد به ما في النفس والموجود في الخارج، أما لفظ الوجود فالمراد به بيان ما في النفس، والموجود في الخارج"^(١١٦)، وعلى هذا الأساس كان من الباطل القول بان في الخارج ذات ثابتة كماهية المثلث أو غيره، وهي ليست موجودة^(١١٧).

وعرض ابن تيمية، في رسالة الفرقان، أيضاً مذهبه في الكليات، فيقول: "وليس في الخارج كلي، مع كونه كلياً، وإنما يكون كلياً في الدهن، وإذا قدر في الخارج كلي، فهو جزء من المعينات، وقائم بها، ليس هو متميزاً قائماً بنفسه"، ثم اعتبر ابن تيمية من أثبت الماهيات الكلية المجردة، مثل إنسانية مجردة، أو حيوانية مجردة ويدعى أنها قديمة أزلية على رأى من أثبت المثل الأفلاطونية، فإنه في خيال باطل وهذا الذى جعله مجرداً هو مجرد في الدهن، ليس في الخارج كلي مجرد"^(١١٨).

وتبدأ المعرفة كلها في نظر ابن تيمية من الحواس، التى تدرك الجزينات فحسب "إذ الحس لا يعلم إلا معيناً، والعقل يدركه كلياً مطلقاً، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها كلها، مع عزوب الأمثلة المعينة عنه، لكن هى فى الأصل، إنما صارت فى ذهنه كلية عامة، بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها"^(١١٩).

^(١١٥) ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص ٦٤-٦٥ وكذلك نقض المنطق المطبعة المحمدية ١٩٥١. ص ١٩١.

^(١١٦) الرد على المنطقيين، ص ٦٧.

^(١١٧) نفس المصدر، ص ٣٤٧.

^(١١٨) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج ١. ص ١٥٤.

^(١١٩) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ٣١٧.

ويستبعد ابن تيمية كل المعارف والعلوم التي لا تنبع من الحس، فكتب فصلاً في "كون العلوم الفلسفية من المجربات"، أثبت فيه أن جميع ما عند الفلاسفة من العلوم العقلية والطبيعية، قائم على التجربة، بل حتى العلوم الفلكية، كعلم الهيئة الذي هو أعظم العلوم الرياضية العقلية عند أئمة الفلاسفة، كما أراد له أرسطو ذلك، حتى هذه العلوم - في نظر ابن تيمية - من المجربات، ذلك أن "العلم بأن بعض الألاك فوق بعض علموه بكسوف الأعلى الأسفل، فلما رأوا القمر يكشف سائرهما، استدلوا بذلك على أنه تحت الجميع، ولما رأوا زحل لا يكشف شيئاً، والجميع يكشفه، استدلوا بذلك أنه فوق الجميع"^(١٢٠).

ذلك هو المذهب الحسي التجريبي لدى ابن تيمية، فمن أين استمدده؟ يجيب عن هذا السؤال في حسم أستاذنا، بقوله: "من الرواقية عن طريق المتكلمين"^(١٢١) ويرى الدكتور جدعان، أن مذهب ابن تيمية هذا، هو مزيج من نظرية أرسطو، ونظرية الرواقيين، ويمكن أن نتبين آثار المشائية لدى ابن تيمية في تأكيد أن الكليات لا توجد كذلك إلا في الدهن، أما الاسمية الرواقية فتظهر في قوله بأن الأفكار الكلية لا توجد في الواقع، وإنما لا يوجد في الواقع إلا الأفراد المحسوسين المتميز أحدهم عن الآخر، ولكن لم يقل ابن تيمية وسائر المتكلمين، كما ذهب الرواقيون، أن الكليات هي فقط أسماء أو أصوات"^(١٢٢). وعلى ذلك لا يمكن القول بأن ابن تيمية قد تابع الرواقية متابعة تامة في مذهبهم الاسمي.

ثم تابع جلال الدين السيوطي (المتوفى عام ٩١١ هـ) ابن تيمية في مذهبه الحسي التجريبي، فقال: "إن القضايا الحسية، لا تكون إلا جزئية، فنحن لو لم ندرك بالحس هذه النار، وهذه النار، لم ندرك أن كل نار محرقة، فإذا جعلنا هذه قضية كلية، وقلنا كل نار محرقة، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً، إلا والعلم بذاك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى"^(١٢٣)، ويعتقد صاحب صون المنطق والكلام، أن العلم بالجزئيات أسبق إلى فطرة الإنسان وأنه كلما قوى

(١٢٠) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ٣٨٨.

(١٢١) د. النشار، مناهج البحث. ص ٢٣١.

(١٢٢) Jadaane, L'Influence, p. 130.

(١٢٣) السيوطي، صون المنطق والكلام، ص ٢٢٧.

العقل، اتسعت الكليات، لأنها متوقفة عليه، ولا يجوز القول بأن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالانواع^(١٢٤).

وقد ذهب أيضا ملا قطب الرانوى (المتوفى عام ٧٤٤هـ)، وهو من متأخري المناطق، في كتابه شرح مطالع في علم المنطق، إلى "أن الكلى الطبيعى، لا وجود له فى الخارج، وإنما الموجود فى الخارج هو الأشخاص"، وبرهن على ذلك بوجهين: الأول "إنه لو وجد الكلى الطبيعى فى الخارج، لكان نفس الجزئيات فى الخارج، أو جزء منها، أو خارج عنها" ثم أبطل جميع هذه الاحتمالات والوجه الثانى هو "أن الطبيعة الكلية، لو وجدت فى الأعيان، لكان الموجود فى الأعيان: إما مجرد الطبيعة، أو هى مع أمر آخر لا سبيل إلى الأول، وإلا لزم وجود الأمر الواحد بالشخص فى أمكنة مختلفة، واتصافه بصفات متضادة، ومن البين بطلانه" وبعد أن يثبت أنه ليس فى الوجود إلا الأشخاص، يثير ملا قطب مسألة الكليات، ومن ابن تحققت؟ فيقول إن "العقل ينتزع عن الأشخاص، صورة كلية مختلفة، تارة عن ذواتها، وأخرى عن الأعراض المكتنفة بها، بحسب استعدادات مختلفة، واعتبارات شتى، فليس لها وجود فى العقل"^(١٢٥).

أما ابن خلدون، فقد قرر أن الإنسان، من دون سائر الحيوان، يتميز بادراك الكليات، وهى مجردة من المحسوسات، ويشرح تكوينها قائلا "ويحصل فى الخيال من الأشخاص المتفقة، صورة منطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة، وهى الكلى، ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى توافقها فى بعض، فيحصل له صورة تنطبق أيضا عليهما، باعتبار ما اتفقا فيه، ولا يزال يرتقى فى التجريد إلى الكل الذى لا يجد كليا آخر معه يوافقه، فيكون لأجل ذلك بسيطا، وهذا مثل ما يجرد من أشخاص الإنسان، صورة النوع المنطبقة عليها، ثم ينظر بينه وبين الحيوان، ويجرد صورة الجنس المنطبقة عليهما، ثم بينهما وبين النبات، إلى أن ينتهى إلى الجنس العالى، وهو الجوهر فلا يجد كليا يولفقه فى شيء، فيقف العقل هنالك عن التجريد"^(١٢٦) ومذهب ابن خلدون هنا هو مزيج من المشائية والرواقية.

(١٢٤) نفس المصدر، ص ٢٢٩.

(١٢٥) ملا قطب الرانوى، شرح مطالع فى المنطق. ص ٥١.

(١٢٦) ابن خلدون، المقدمة. ص ٢٣٨.

ولعل النزعة الحسية تبدو بصورة أكثر وضوحاً في رسالة الشريف الجرجاني (لمتوفى عام ٨١٦هـ) المخطوطة "في تحقيق الكليات"، إذ اختص الجرجاني القاعدة الأولى في رسالته بتحقيق مفهوم اشتراك الكلى بين الجزئيات، فأنكر على من حسب أن معنى اشتراك الماهية بين الكثيرين، إنها بعينها موجودة فيها، وابطل هذا الحسبان وليس وجود الكلى عنده مغايراً لوجود جزئياته، إذ الصورة العقلية، مطابقة لكل واحد من جزئياتها، والاشتراك هو المطابقة لأمر متعددة، ولا يحصل هذا الاشتراك للماهية إلا في الذهن، إذ ليس في الخارج ما هو بمشترك بين كثيرين، وللصورة العقلية اعتباران: فهي جزئية باعتبار ذاتها، أما باعتبار أنها صورة ومثال فهي كلية بشرط أنها لا تتأصل في الوجود، ولا يكون لها وجود حقيقي. وتقضى مطابقة الصورة العقلية لجزئياتها، إنها إذا وجدت في الخارج، كانت عين الأفراد، وأن الأفراد إذا وجدت في الذهن، كانت هي الصورة العقلية ذاتها^(١٢٧).

أما القاعدة الثانية، فهي في تلخيص مفهومات الكلى الثلاثة، وقد تابع الجرجاني ابن سينا، في الاعتقاد بأن الكلى يقال على أمور ثلاثة: الكلى الطبيعي، والكلى المنطقي، والكلى العقلي^(١٢٨).

ويعرض الجرجاني في القاعدة الثالثة، لمشكلة وجود الكلى في الخارج، فيقول "كل موجود في الخارج مشخص، ولا شيء من المشخص بمشترك بين كثيرين".

ويبحث الجرجاني في القاعدة الرابعة، مسألة التقسيم إلى جنس وفصل، وعرض لاختلاف الناس في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب - فأما المذهب الأول "فإن الجنس والفصل جزءان للنوع في الخارج، متمايزان عنه بحسب الحقيقة والوجود، إلا أنه لا تمايز بينهما في الجنس"، أما المذهب الثاني، فإن الجنس والفصل "جزءان متمايزان بحسب الذات، متحدان مع النوع في الوجود، وهو مذهب أكثر المتأخرين" ويقول الجرجاني عن المذهب الثالث "إن النوع بسيط في الخارج، والتركيب إنما هو في العقل وهو مذهب أهل التحقيق"، ثم يسوق الأدلة على إبطال المذهبين الأولين ويستبقى المذهب الثالث، ويستنكر القول بأن

^(١٢٧) الجرجاني، مخطوط رسالة في تحقيق الكليات، ص ٣٣.

^(١٢٨) نفس المخطوط، ص ٣٣-٣٤، ابن سينا، الشفاء، المدخل، ص ٦٧.

الشخص في الخارج أمور متكررة من النوع والأجناس العالية والمتوسطة والسافلة وفصولها، وإنما الحقيقة أن الشخص في الخارج أمر بسيط لا تركيب فيه، والعقل ينتزع منه صوراً مترتبة بالعموم والخصوص، وفقاً لاعتبارات مختلفة^(١٢٩).

وقد أنكر الخبيصى وجود الكلى المنطقى والعقلى فى الأعيان، فقال "وأما الكلى المنطقى والعقلى، فلم يثبت وجودهما فى الخارج، والنظر فيه خارج عن الصناعة فلهذا اترك البحث عن وجودهما"^(١٣٠).

أما مذهب الإمام الخطيب القزوينى، فى الكليات، فهو أيضاً مذهب حسى تجريبى إذ يشرحه سعد الدين التفتزاني صاحب مختصر العلامة قائلاً: "العقل يجرد الجزئى الحقيقى عن عوارضه المشخصة الخارجية، ينتزع منه المعنى الكلى: فيدركه، ويقرر أن "كل ما هو موجود فى العقل، فلا بد له من تشخيص فيه، به يمتاز عن سائر المعقولات"^(١٣١) ومن ناحية أخرى يشرح البنانى أيضاً مذهب القزوينى، فيقول: "إن العقل شأنه إدراك الكليات، وإنما يتحقق كون المعنى كليا بتجريده عن الشخصات الخارجية" ففى قولنا زيد كاتب، وعمرو شاعر، يجرد زيدا وعمروا عن شخصائهما، وينتزع منهما معنى كليا، فنقول الإنسان كاتب، والإنسان شاعر^(١٣٢).

وليست حقيقة الوجود عند صدر الدين الشيرازى، معنى جنسياً، ولا نوعياً، ولا كليا مطلقاً، وإنما الموجودات هى هويات عينية ومتشخصات بدوانها، من غير أن توصف بالجنسية والنوعية، والعلم بها: إما أن يكون بما أسماه الشيرازى بالمشاهدة الحضورية، ويقصد بذلك المشاهدة الإشرافية الدوقية، وإما أن يكون العلم بالموجودات بطريق الاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، وهذا الطريق الثانى، فى نظر الشيرازى يؤدى إلى معرفة ضعيفة^(١٣٣).

والماهية متحدة مع الوجود فى الواقع، ولكن العقل يحللها، ويحكم بتقدم أحدهما - وهو الوجود - بحسب الواقع، فليس عند الشيرازى ثمة اختلاف

(١٢٩) نفس المخطوط، ص ٣٤.

(١٣٠) الخبيصى، شرح. ص ٢٩.

(١٣١) سعد الدين التفتزاني، مختصر العلامة على تلخيص المفتاح للقزوينى، ج ٢. ص ٧٢.

(١٣٢) نفس المصدر، ج ٢. ص ٧٢ بالهامش.

(١٣٣) الشيرازى، الأسفار الأربعة، المجلد الأول، ص ١٠-١١.

بين الماهية والوجود في الحقيقة، "بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهية ووجود، ويلاحظ بينهما اتصافاً ونسبة، على الوجه المتصور سابقاً"، ولقد أخطأ المشافون حينما استدلوا على مغايرة الوجود للماهية، بأننا قد نعقل الماهية، ونشك في وجودها، ومن ثم كان الوجود زائداً على الماهية، وقد أصاب السهروردي في كتابه حكمة الإشراق، عندما أبطل زعمهم^(١٣٤).

وقد ميز صاحب الأسفار الأربعة بين "الموجودات الحقيقية، التي هي هويات عينية موجودة بذاتها"، وبين "الموجودات الانتزاعية، التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج"^(١٣٥). وأن الماهية، ما لم توجد، لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية فإذا لم توجد الماهية، فهي لا تكون شيئاً من الأشياء مطلقاً^(١٣٦).

وكثيراً ما يردد الشيرازي قوله بأنه "ليس في الخارج عندنا أمر سوى الوجود، ثم العقل يتصور الماهية متحدة به، ويجد الماهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معرأة عن الوجود"^(١٣٧) ولنطرح الآن سؤالنا التقليدي: هل استمد الشيرازي هذا المذهب الحسي العقلي من الرواقيين، أم أنه قد توصل إليه بدون أن يعلم عن الرواقيين شيئاً؟ إنني التقط من الأسفار الأربعة فقرة - وقد أشرت إليها في الباب السابق - تبين بما لا يدع مجالاً للشك بأن الرجل قد عرف رأى المشائين، كما عرف موقف الرواقيين، وأنه كما لاحظنا - قد مال إلى الأخيرين، وإن حاول عبثاً أن يزيل ما بين الفريقين من خلاف أو تناقض فيقول: "... فالحل ما ذكرناه: تصالح اتفاقى، إن ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الأول، الحكم بوجود هذه المعاني العامة، كالوجوب والإمكان والعلية والتقدم ونظائرها، وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق، حيث قالوا: بأن نحو وجود هذه المعاني، إنما هو بملاحظة العقل واعتباره، فمنشأ ذلك ما حققناه، وفي التحقيق وعند التفتيش، لا تخالف بين الرأيين ولا مناقضة بين القولين"^(١٣٨).

^(١٣٤) نفس المصدر، المجلد الأول، ص ١٣.

^(١٣٥) نفس المصدر، المجلد الأول، ص ١٤.

^(١٣٦) نفس المصدر، المجلد الأول، ص ١٦.

^(١٣٧) الشيرازي، الأسفار الأربعة، المجلد الأول، ص ٥٢.

^(١٣٨) نفس المصدر، المجلد الأول ص ١٨.

خامسا: التعريف:

يعرض أستاذنا لأقسام التعريف الشائعة بين الإسلاميين، وهي ثلاثة: الأول التعريف بالحد الحقيقي، وهذا التعريف يفيد ماهية الشيء والثاني التعريف بالحد اللفظي، وهذا لا يفيد الماهية، إنما يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد الذي يشير إليه، ويرجع هذان النوعان من التعريف إلى أرسطو. أما النوع الثالث من التعريف، فهو لا يوجد عند أرسطو، ذلك هو التعريف بالحد الرسمي أو الرسم، الذي وضعه جالينوس تحت تأثير الرواقية، لهذا فمن المرجح أن يكون الإسلاميون قد استمدوا فكرة التعريف بحسب الرسم من الرواقية^(١٣٩).

ويؤكد أيضا الدكتور عثمان أمين، أن الرسم لم يكن له مكان في منطق أرسطو، "ولكن الرواقيين أكثروا استعماله، كما استعمله بعد ذلك جالينوس، ولعل ما نجده عند جالينوس باسم أبو جرافى، هو الأصل في اللفظ العربى الرسم"^(١٤٠).

ويرجح كذلك الدكتور إبراهيم مذكور، أن يكون التعريف بالرسم أو بالخواص - ذلك التعريف الذى وضعه جالينوس متأثرا بالرواقية فى مقابل التعريف الأرسطى الذى يرمى الى التوصل للماهية - أقول يرجح الدكتور مذكور، أن يكون هذا التعريف، هو مصدر فكرة الرسم عند المسلمين، ويذكر أن ابن سينا قد قال بالرسم الجالينى بجانب الحد الأرسطى، وبحث ذلك بالتفصيل فى كتاباته المختلفة، وقد تبع ابن سينا جميع المناطق العرب فى هذا التقسيم للتعريف^(١٤١).

أما الدكتور جدعان، فإنه قد بحث مسألة التعريفات عند المسلمين، ولكنه فى الحقيقة لم يفعل شيئا سوى تأكيد القول بأن جالينوس قد استمد فكرة الرسم من الرواقية ثم استمد المناطق الإسلامية بدورهم هذه الفكرة من جالينوس، إذ أن رسائله المنطقية كانت معروفة فى العالم الإسلامى^(١٤٢)، إلا أن الدكتور جدعان لم يتتبع فكرة الرسم عند المفكرين الإسلاميين ولم يبحث عن تأثيرها، وهذا ما أنوي القيام به الآن:

(١٣٩) د. النشار، مناهج البحث. ص ٤٩-٥٠.

(١٤٠) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٩٩-٣٠٠.

(١٤١) Madkour, L'Onganon, PP. 119-120, P. 269.

(١٤٢) Jadaane, L'Influence, PP. 115-117.

لقد أشرت منذ قليل إلى أن الدكتور مذكور قد ذكر أن ابن سينا قال بالرسم، إلا أن إخوان الصفا في الحقيقة، قد عرفوا من قبل ابن سينا، الفرق بين الحد والرسم فذهبوا إلى أن الأول مأخوذ من الأشياء التي يتركب المحدود منها، أما الرسم فهو مأخوذ من الصفات المختصة بالمرسوم، والفرق الآخر، هو أن الحد يفيد جوهر الشيء المحدود، ويميزه عما سواه، ولكن الرسم لا يخبر عن جوهر الشيء، وإنما يميز المرسوم عما سواه فحسب^(١٤٣).

أما الشيخ الرئيس، فذهب إلى أن الرسم هو قول مميز، ليس فيه فصل، بل مؤلف من أعراض الشيء وخواصه، كقولنا للبشر في رسمه، حى عريض الظهر، منتصب القامة، ضاحك بالطبع أو قولنا للمثلث إنه الشكل الذي له ثلاث زوايا، ويرى ابن سينا أنه يجب أن تكون الخواص والأعراض التي يقوم عليها الرسم واضحة بينه، ولا تكون غامضة أو غير مفهومة إلا للخاصة، ومثال ذلك أنه من الخطأ تعريف المثلث بأنه الشكل الذي زواياه مثل القائمتين، فهنا استخدام لخصائص لا يعرفها سوى المهندسون^(١٤٤).

وقد ميز أيضا جابر بن حيان بين الرسم والحد، فقال "الرسم بالخاصية، والحد بالجنس والفصول"، إلا أنه لا يلبث أن يطلق على الرسم اسما واحدا، وهو الحد، إذ كان الرسم تابعا عنده للحد ومشبها به^(١٤٥)، وقد تكلم جابر عن الخواص^(١٤٦) إذ أنها تناسبه وهو رجل العلم التجريبي، كما كان الرواقيون كذلك من قبل.

تبين لنا مما سبق أن شيوخ متفلسفة الإسلام قد قبلوا فكرة التعريف بالرسم، وقد قبلوا أيضا إلى جانب الرسم الحد الارسطاطاليسي، أما المتكلمون فقد طرحوا الحد واستبقوا التعريف الرواقي وحده، وقد أدرك أبو حامد الغزالي استعصاء الحد وعسره على القوة البشرية وقال: "اكتفى المتكلمون بالميز، فقالوا: الحد هو القول الجامع المانع، ولم يشترطوا فيه إلا التمييز، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص، فيقال

^(١٤٣) إخوان الصفا، الرسائل، ج ١. ص ١٧٣.

^(١٤٤) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول ص ٢٥٥، كذلك القصيدة المزدوجة

^(١٤٥) بول كراوس، مختار رسائل جابر بن حيان. ص ١١٤.

^(١٤٦) نفس المصدر، ص ٧٣.

فى حد الفرس: إنه الصهال، وفى الإنسان: إنه الضحك، وفى الكلب: إنه النباح، وذلك فى غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود^(١٤٧).

ويؤكد أيضا ابن تيمية أن جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين، يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره، وليس الغرض منه "تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليونانى، اتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم، تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم"^(١٤٨). ثم يقول: "وهذا مشهور فى كتب أهل النظر، فى مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين، من أهل الإثبات وغيرهم كأبى الحسن الأشعري، والقاضى أبى بكر، وأبى اسحق، وأبى بكر بن فورك، والقاضى أبى يعلى، وابن عقيل، وأبى المعالى الجوينى، وأبى الميمون النسفى الحنفى (ولعله أبو المعين ميمون بن محكول النسفى، صاحب تبصره الأدلة، المتوفى سنة ٥٠٨هـ) وغيرهم، وقبلهم أبو على، وأبو هاشم، وعبد الجبار وأمثالهم من شيوخ المعتزلة، وكذلك ابن التوبخت، والموسوى، والطوسى، وغيرهم من شيوخ الشيعة وكذلك محمد بن الهيصم، وغيره من شيوخ الكرامية، فإنهم إذا تكلموا فى الحد، قالوا إن حد الشيء وحقيقته خاصته التى تميزه"^(١٤٩).

وقال إمام الحرمين "القصد من التحديد، فى اصطلاح المتكلمين، التعرض لخاصة الشيء، وحقيقته التى يقع بها الفصل بينه، وبين غيره"^(١٥٠).

وإذا انتقلنا إلى المفكرين المتأخرين فى العالم الإسلامى، وجدنا السهروردى الإشراقى يضع فى القرن السادس الهجرى، "قاعدة إشراقية فى هدم قاعدة المشائين فى التعريفات"، ذكر فيها أن المشائين، قد سلموا بأن الشيء، يذكر فى حده الذاتى العام والخاص، ومعنى ذلك أن الحد المشائى، كما عرفه السهروردى يتكون من الجنس والفصل، إذ أنه يعرف الجنس بأنه "الذاتى العام، الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر"، أما الذاتى الخاص، فهو الفصل.

^(١٤٧) الغزالى، معيار العلم، ص ٢٨٣.

^(١٤٨) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ١٤.

^(١٤٩) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ١٥.

^(١٥٠) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ١٦.

كما سلم المشاءون بأن المجهول، لا يتوصل اليه، الا من المعلوم، ومن هذه الزاوية، أقام السهروردي، نقده للمشائية، من حيث أن الذاتى الخاص، أي الفصل هو ما يتكون من الصفات التى تميز طائفة من الأفراد، عن طائفة أخرى تشترك معها فى الصفات الذاتية العامة أو الجنس، ويلزم من هذا، ألا توجد الصفات الذاتية الخاصة، إلا فى فصل واحد بعينه، إذ كيف توجد هذه الصفات، فى فصل آخر وتبقى مع ذلك خاصته؟ وهذا معنى قوله "الذاتى الخاص للشيء"، ليس بمعهود لمن يجهله فى موضوع آخر، فإنه إن عهد فى غيره، لا يكون خاصا به"، أما إذا كانت هذه الصفات الخاصة ليست بظاهرة للحس، وليست موجودة فى فصل آخر، كانت بالتالى مجهولة، ومن ثم استحال التعريف بها.

هذا فيما يختص بالأمور الذاتية الخاصة، أما إذا عرف الشيء الخاص، بالأمور العامة، دون الأمور التى تخصه، فلا يكون هذا تعريفا له، إذ أن الأمور العامة تجمعها، كما تجمع سائر الأشياء التى من نفس جنسه.

وبعد أن هدم السهروردي التعريف المشائى، قرر أن الطريق الحقيقى، الذى ينبغى العود إليه، هو إما إلى أمور محسوسة، يتم بها التعريف، وإما إلى طريق آخر، يتحدث عن كنهه فيما بعد، ذلك هو طريق الكشف العيان^(١٥١).

وفى فصل آخر عن "التعريف وشرايطه"، يذكر صاحب حكمة الإشراق، أن الشيء إذا عرف لمن لا يعرف، فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصه، إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص البعض، أو للاجتماع، ولا بد أن يكون التعريف، بأظهر من الشيء، لا بمثله ولا بأخفى منه، ولا بما هو داخل فيه^(١٥٢)، ويشرح أستاذنا هذه الأنواع الثلاثة للتعريف عند السهروردي، فى ضوء شرح القطب الشيرازى على حكمة الإشراق، ويقرر أن النوع الأخير من التعاريف، وهو المقصود بعبارة (أو للاجتماع)، يعتبره السهروردي أكمل أنواعها، ويعتبر الشارح هذا التعريف رسما ناقصا، لأنه بالخاصة المركبة أى أن اختصاصه إنما يحصل بالتركيب، فنقول فى

^(١٥١) السهروردي، حكمة الإشراق. ص ٢٠-٢١، د. النشر، مناهج البحث ص ٣٢٦-٣٢٧.

^(١٥٢) السهروردي، حكمة الإشراق، ص ١٨-١٩.

تعريف الخفاش، إنه طائر ولود... وكل واحد من هذين الامرين - أى أنه طائر وأنه ولود - أعم من الخفاش، ومجموعهما يختص به^(١٥٣).

أما فخر الدين الرازى، الذى كان معاصرا للسهروردى، فقد قال: "إن تعريف الماهية: إما أن يكون بنفسها، أو بما يكون داخلا فيها، أو بما يكون خارجا عنها، أو بما يتركب من الأخيرين"^(١٥٤). ثم يقرر أنه من المحال تعريفها بنفسها، أو بالأمور الداخلة فيها، لذلك فإن التعريف عنده، لا يكون إلا بالأمور الخارجية، وذلك هو الرسم الناقص، أو ما يتركب من الداخل والخارج، وهو الرسم^(١٥٥).

وذهب السكاكى (المتوفى عام ٦٢٦هـ) فى كتابه مفتاح العلوم، إلى أن الحد هو "تعريف الشيء بأجزائه، أو بلوازمه، أو بما يتركب منهما"، ثم يقول "إن الحقيقة إذا عرفت بجميع اجزائها،سمى حدا تاما، وهو أتم التعريفات، وإذا عرفت ببعض اجزائها،سمى حدا ناقصا، وإذا عرفت بلوازمها،سمى رسما ناقصا، وإذا عرفت بما يتركب من أجزاء ولوازم،سمى رسما تاما"^(١٥٦).

وقرر الساوى أن الحد لا يمكن اكتسابه بالبرهان، لأنه يقتضى أن يكون بين المحدود وبين الحد ثمة وسط، ولا بد أن يكون هذا الوسط، مساويا للطرفين، لكى يستقيم القياس، والمساوى للمحدود، يقتضى أن يتضمنه جنس اعم، ثم يبطل الساوى فكرة أن الحد يكتسب بالبرهان والقسمة، ويقول "طريق اقتناص الحد، هو طريق التركيب، وذلك بأن نعمد إلى الأشخاص التى لا تنقسم من جملة المحدود"^(١٥٧)، وهذا الطريق، فيما يبدو، هو طريق الاستقراء الذى يقوم عليه الرسم.

وأشير أخيرا إلى أن الجرجانى صاحب التعريفات، قد ذكر (الرسم الناقص) وقال إنه "ما يكون بالخاصية وحدها، أو بها وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضحك، أو بالجسم الضاحك، أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة كقولنا فى

^(١٥٣) الشيرازى، شرح حكمة الاشراق. ص ٥٢-٥٦، د. النشار، مناهج البحث ص ٣٢٨.

^(١٥٤) الرازى، محصل أفكار. ص ٤.

^(١٥٥) نفس المصدر، ص ٥.

^(١٥٦) السكاكى، كتاب مفتاح العلوم. ص ١٨٢.

^(١٥٧) الساوى، البصائر النصيرية، ص ١٦٩-١٧٣.

تعريف الإنسان: إنه ماش على قدميه، عريض الأظافر، بادي البشرية، مستقيم القامة، ضحاك بالطبع^(١٥٨).

وهكذا يتبين لنا، أن فكرة التعريف بالرسم، قد قامت بدور كبير، لا يقل عن الدور الذي قامت به فكرة الحد الأرسطوطاليسي في العالم الإسلامي، بل إن الرسم الرواقى قد طغى في أحيان كثيرة، على نحو ما رأينا لدى المتكلمين على اختلاف فرقهم.

سادسا - القضايا والأقيسة الشرطية:

اهتم الرواقيون - كما أسلفت - بالأقيسة الشرطية والاستثنائية، تلك الأقيسة التي تميز منطقهم عن المنطق الأرسطى، ويذهب الدكتور مذكور إلى أن ابن سينا لم يتردد في أن يأخذ عن الرواقيين وثيوفراسطس واوديموس، الأقيسة الشرطية والاستثنائية، ولم يدرك الفوارق المدرسية، ولم يحفل بالتسلسل التاريخي، فارجح هذه الأقيسة إلى أرسطو وكثيرا ما طغت شخصية المعلم الأول على غيره، فنسب إليه ما ليس من صنعه، وإن كان ابن سينا يشير فقط إلى أنه وقع في يده "كتاب في الشرطيات" ينسب إلى الاسكندر الافروديسي، ويرجح أنه منحول^(١٥٩).

وقد تابع أغلب الشراح الإسلاميون أبا على بن سينا، في الاعتقاد الخاطئ بأن القضايا الشرطية، ترجع إلى أرسطو، ولكن يوجه أستاذنا الأنظار إلى اثنين من مفكرى الإسلام، هما أبو البركات البغدادى، والقطب الشيرازى، فقد تنبها إلى أن أرسطو لم يذكر القضايا الشرطية^(١٦٠). فيذهب الأول في كتابه المعتبر إلى أن أرسطوطاليس ألغى ذكر القضايا الشرطية في كتابه "فى المقاييس" وذلك إما لقلّة فائدها فى العلوم أو لاعتماده على أن الأذهان التى عرفت الحملات تنتهى منها إليها فتعرفها، ويشير أبو البركات البغدادى إلى أن المتأخرين زعموا أن أرسطوطاليس، صنف فى هذه القضايا كتابا خاصا، ولم ينقل إلى العربية، "وهو

(١٥٨) الجرجاني، التعريفات. ص ٩٨.

(١٥٩) ابن سينا، الشفاء، ج ٤ (القياس) مقدمة د. مذكور ص ٤، ١٨ وكذلك L'Organon, P.203 & P.215

وكذلك د. النشار، مناهج البحث ص ٥٢ وكذلك: Jadaane, PP. 117-121.

(١٦٠) د. النشار، مناهج البحث. ص ٥٤-٥٥.

تخمين لا حقيقة له" (١١١). ويذهب أيضا شارح حكمة الإشراق إلى أن المتأخرين قد زادوا على منطق أرسطو، المتصلات والاقتوانات الشرطية (١١٢).

ويبدو أن ابن سينا قد تردد في فهمه للعلاقة بين القضية الشرطية والقضية الحملية فيذهب تارة إلى أن "جميع القضايا المتصلة، بل والمنفصلة، فإنها يمكن أن ترد إلى الحملات" (١١٣). وتارة أخرى يدرك أن القياس الشرطي من طبيعة مختلفة عن القياس الأرسطي الحملية، فيقول "لكن الشرطيات لا تنتج عن الحملات" (١١٤)، وإنما القضية الشرطية عنده، تشارك الحملية "في أن هناك حكما بنسبة جزء إلى جزء، وتخالفها في هيئة ذلك الحكم".

والأقيسة الشرطية، تختلف فيما بينها في هذه النسبة، "فتكون النسبة الإيجابية في بعضها على سبيل المتابعة، وفي بعضها على سبيل المعاندة"، وتكون هذه النسبة أو الارتباط الموجب على سبيل الإتيان - أي الاتصال - في مثل قولنا في القضيتين الموجبتين: "إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود"، ويكون هذا الارتباط أو النسبة على سبيل العناد - أي الانفصال - "إذا قلت: إما أن يكون كذا، وإما أن يكون كذا"، ثم يشرع الشيخ الرئيس في اقتصاص ما قيل في أمر الاتصال والعناد، ويبين أن المفكرين قد "قالوا: إن الاتصال منه تام، ومنه غير تام، وكذلك العناد منه تام، ومنه غير تام" (١١٥).

ونلاحظ هنا، أن القياس الأول عند ابن سينا، هو بعينه القياس الأول عند الرواقية، ذلك القياس الذي مقدمته الكبرى شرطية متصلة، بل إن المثل الذي ذكره ابن سينا "إن كانت الشمس طالعة .. الخ هو نفسه مثال الرواقية، أما القياس على سبيل العناد عند ابن سينا، فهو القياس الرواقي الثاني، الذي مقدمته الكبرى شرطية منفصلة وتعبر عن مبدأ التناقض. أما القياس الثالث عند الرواقية، وهو الذي في مقدمته الكبرى تقابل بالتضاد أو بالتناقض، فقد عرفه ابن سينا أيضا، إذ يقول عن

(١١١) البركات البغدادي، المعبر، ج ١ ص ١٥٥.

(١١٢) الشيرازي، شرح حكمة الإشراق. ص ٣٠.

(١١٣) ابن سينا، الشفاء، ج ٤ القياس. ص ٢٥٦.

(١١٤) ابن سينا، الشفاء (القياس) ج ٤. ص ٢٣١.

(١١٥) نفس المصدر، ص ٢٣٣.

المناطق، "وقد يدخلون في المنفصلات قضايا مثل هذه: زيد إما أن لا يكون نباتا، وإما أن لا يكون حيوانا، وزيد إما أن لا يكتب، أو يكون يحرك يده"^(١٦٦).

والقياس الشرطي الرابع عند الرواقية هو قياس قضيته الكبرى سببية، وهذا النوع أيضا قد أدركه ابن سينا في شرحه للاتباع الذي في الاتصال - أي القياس الأول، ففي مثال: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود: "وضع الشمس طالعة، يلزمه في الوجود وفي العقل أن يكون النهار موجودا. وهذا اللزوم ربما كان علة لوجود الثاني كما في هذا المثال، وربما كان معلولا غير مفارق، كما لو قلنا: إن كان النهار موجودا، فالشمس طالعة، وربما كان مضائقا، وربما كان كل واحد منهما معلول علة الآخر، وكان معلولي أمر واحد، يلزمانه معا: مثل الرعد والبرق لحركة الريح في السحاب"^(١٦٧).

ويذهب ابن سينا - كما ذهب الرواقيون من قبل - إلى أن في اللغة ألفاظا يقوم عليها هذا القياس الشرطي، فيقول: "ولكن ههنا حروف شرط في الشرطيات المتصلة تدل على النحو المذكور من اللزوم (في اتباع التالي لمقدمه)، وحروف أخرى لا تدل عليه، فالتى تدل عليه لفظة إن يضرب الأمثال ليبين أن لفظة: (إن) شديدة القوة في الدلالة على اللزوم، و(متى) ضعيفة في ذلك، و(إذا) كالمتوسطة، ولفظة (إذا كان كذا، كان كذا)، لا تدل على اللزوم البتة. وكذلك لفظة (كلما) لا تدل أيضا على اللزوم، ولفظة (لما) إذ تقول: "لما كان كذا، كان كذا، تصلح للأمريين ولا توجب أحدهما"^(١٦٨) ويستطرد ابن سينا في فحصه ودراسته لألفاظ اللغة، من حيث هي وسائل أو أدوات للقياس الشرطي، لفظة (إما) عنده تدل على العناد أي القياس الشرطي المنفصل، "ولفظة (إما) تستعمل باشتراك الاسم على وجود ثلاثة"^(١٦٩). يشرحها الشيخ الرئيس بالتفصيل، وقد بينا فيما سبق، أن المنطق الأرسطوطاليسي لم يكن ليحفل بمثل هذه الألفاظ.

^(١٦٦) ابن سينا، الشفاء (القياس)، ص ٢٢٣.

^(١٦٧) نفس المصدر والصفحة.

^(١٦٨) نفس المصدر، ج٤، ص ٢٣٥.

^(١٦٩) نفس المصدر، ص ٢٤٢.

وعلى الرغم من أن ابن سينا، الذى اشتهر بدراساته الطبية التجريبية، قد ناسبه فى منطق القياس الرواقى المعبر عن روح قوم اشتغلوا بالطب والتنجيم والعرافة، إلا أنه لم يستطع التخلص من تأثير أرسطو الذى لم يقبل فى منطق، سوى القضايا الكلية، من أجل ذلك زعم ابن سينا أن القضية الشرطية المتصلة والمنفصلة كلاهما، قضية كلية وأنكر أن يكون القياس الشرطى جزئيا أو فى وضع مخصوص، بل كليا^(١٢٠).

ولعل تأثر ابن سينا بالمعلم الأول، قد جعله يمزج بين القياس الشرطى، والقياس الحملى فكتب فى القياسات المؤلفة من الحملية والشرطية^(١٢١).

وقد عرف ابن سينا أن القضايا الشرطية تنتسب إلى منطق القضايا، الذى ابتكره الرواقيون، والذى يختلف تماما عن منطق الحدود، وإليه تنتمى القضية الحملية الأرسطوطاليسية، وقد ذكرنا أن هذه التفرقة بين منطق الحدود ومنطق القضايا لم تكتشف أهميتها إلا فى العصر الحديث على يدى المنطقى فريجه فى نهاية القرن التاسع عشر. يقول ابن سينا عن القضية الشرطية المتصلة: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فإنك إن فصلت هذه النسبة انحل إلى قولك: الشمس طالعة، وإلى قولك النهار موجود، وكل واحد منهما قضية"، وكذلك ينسحب القول على القضية الشرطية المنفصلة^(١٢٢).

هذا فيما يختص بالشرطيات عند ابن سينا، أما عند جميع المناطق الإسلامية أو من تعرض من الإسلاميين لمباحث المنطق، فإننا لا نكاد نعثر على أحد بينهم أهمل الكلام عن القضايا والأقيسة الشرطية التى أصبحت فيما بعد عنصرا أساسيا من عناصر المنطق الإسلامى. ومن قبل ابن سينا، أشار إخوان الصفا فى إيجاز فى الرسالة الثانية عشر من القسم الرياضى إلى القياس الشرطى بنوعيه بقولهم: "واعلم بأن الإيجاب تارة يكون حكما حتما وشرطا واستثنافا، فالإيجاب الحتم مثل قولك الشمس فوق الأرض، وهو نهار، والشرط، مثل قولك: إن كانت الشمس فوق

(١٢٠) ابن سينا، الشفاء، ص ٢٦٣.

(١٢١) نفس المصدر، ص ٣٢٥.

(١٢٢) ابن سينا، النجاة. ص ١٢.

الأرض، فهو نهار، وكذلك حكم السلب مثل قولك: الشمس ليست فوق الأرض، ولا هو نهار، مثل قولك إن كانت الشمس ليست فوق الأرض فليس هو نهاراً^(١٣٣).

كما عرف أبو حامد الغزالي أن القضية الحملية ترجع إلى منطق الحدود، إذ أن كل واحد من الموضوع والمحمول في الحملية "قد يكون مفرداً"، وقد يكون لفظاً مركباً، ولكن يمكن أن يدل عليه بلفظ مفرد، كقولك: الحيوان الناطق منتقل بنقل قدميه فالحيوان الناطق موضوع، ويقوم مقامه لفظ الإنسان، وهو مفرد، وقولك منتقل بنقل قدميه، محمول، ويقوم مقامه قولك ماش".

"وأما الشرطية المتصلة، فلها أيضاً جزآن، ولكن كل جزء منها يشتمل على قضية، أما الجزء الأول: وهو قولك إن كانت الشمس طالعة، فيسمى مقدماً، ولو حذف منه حرف الشرط وهو قولك (إن)، بقي قولك (الشمس طالعة)، وهي قضية، فكان حرف الشرط أخرجها عن كونها قضية قابلة للتصديق والتكذيب، وأما الجزء الثانى، وهو قولك: (فالكواكب خفية)، فيسمى تالياً، ولو حذف منه حرف الجزاء وهو الفاء، لبقى قولك (الكواكب خفية)، وهي قضية، وكذلك فإن المنفصلة أيضاً تشتمل على جزأين، كل واحد أيضاً قضية، إذا حذفت عنها كلمة الشرط^(١٣٤).

ويعالج الغزالي القضايا والأقيسة الشرطية في سائر كتبه المنطقية، مثل القسطاس المستقيم ومعيار العلم، والاقتصاد فى الاعتقاد وغيرها.

وأشير إلى بعض الكتب الإسلامية التى تعرضت لمسألة الشرطيات، وأذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- ١- حكمة الإشراق للسهروردي، ص ٢٢، ٣٩.
- ٢- نقد المنطق لابن تيمية. ص ٦، ١٦٠.
- ٣- الأسفار الأربعة، ج ١. ص ٥٩.
- ٤- حاشية ابن القرة داغى. ص ٣٩.
- ٥- مفاتيح العلوم للخوارزمي. ص ١٤٧.
- ٦- التعريفات للجرجاني. ص ١٠٢.
- ٧- تحرير القواعد المنطقية فى شرح الرسالة الشمسية للكاتبى. ص ٦٠.

^(١٣٣) رسائل إخوان الصفا، ج ١. ص ٢٩٥.

^(١٣٤) الغزالي، مقاصد الفلاسفة. ص ٥٤ - ٥٦.

كما أن ابن رشد، قد كتب كتاباً عن (القياس الشرطي)^(١٧٥)، وصحح في مناهج الأدلة فهم المتكلمين الخطأ لآية مثل "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" (الأنبياء - ٢٢)، إذا اعتبروا هذه الآية تنتمي إلى القياس الشرطي المنفصل، بينما هي في نظره، تعرف في صناعة المنطق "بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل"^(١٧٦). وقد كان للقياس الشرطي، وبخاصة المنفصل، شأن كبير عند الفقهاء والمتكلمين وهم يسمون القياس الشرطي المنفصل، بالسبر والتقسيم^(١٧٧)، وحاصله يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل في جملة معينة، وإبطال كل ما عدى السمتبقي^(١٧٨)، أو أن يكون بحصر الأمر في قسمين، ثم يبطل أحدهما، فيلزم منه ثبوت الثاني، كقولنا العالم: إما حادث، وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً، فيلزم منه، لا محالة، أن يكون حادثاً، وهذا اللازم - أي القضية الأخيرة - هي المطلوب إثباتها، وهي علم مقصود استفدناه من علمين آخرين، الأول، هو قولنا: العالم إما قديم أو حادث، والعلم الثاني، هو قولنا: ومحال أن يكون قديماً، أما العلم الثالث، فهو اللازم منهما^(١٧٩).

سابعا - الكلام النفسي والكلام الخارجي:

أثرت تفرقة الرواقية، بين الكلام النفسي (اللكتون) وبين الكلام الخارجي، في فيلون اليهودي في شرحه لنظريته في (الكلمة)، كما اهتم بها بعد ذلك آباء الكنيسة، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي^(١٨٠). وقد اعتقد الدكتور جدعان، أن هذه النظرية، قد أثرت في الأشاعرة فقط، دون سائر مفكري الإسلام^(١٨١). ولكن تأثير هذه النظرية الرواقية، في الواقع، لا يقتصر على دائرة الأشاعرة وحدهم، بل يمتد ليشمل غيرهم من المتكلمين، بل أكثر من ذلك قال بعض شيوخ

^(١٧٥) رينان، ابن رشد والرشدية. ص ٨٢.

^(١٧٦) ابن رشد، مناهج الأدلة. ص ١٥٨.

^(١٧٧) الغزالي، معيار العلم. ص ١٥٦.

^(١٧٨) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ١٥٦.

^(١٧٩) الغزالي، الاقتصاد. ص ٩.

^(١٨٠) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

^(١٨١) Jadaane, L'Influence, PP. 172 - 174.

الفلاسفة في العالم الإسلامي، بهذه التفرقة بين نوعي الكلام، على نحو ما سنرى الآن.

ويبدو أن أول مفكر إسلامي، نجد عنده هذه التفرقة، هو عبد الله بن كلاب (المتوفى بعد ٢٤٠هـ)، وقد لجأ إليها لحل مسألة قدم القرآن، فقال: "إن الكلام ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، وأنه معنى واحد بالله عز وجل، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن" (١٨٦)، تلك هي تفرقة ابن كلاب بين كلام الله من ناحية وبين رسم هذا الكلام في حروف وألفاظ مقروءة من ناحية أخرى، ولئن أسمينا كلام الله عربياً، فإنما ذلك لأن رسمه عربي، كما أن ابن كلاب قد قال أيضاً بمثل هذه التفرقة بين المعنى والحروف في كلام الإنسان، فقد "حكى عن عبد الله كلاب، أنه كان يقول (عن كلام البشر): معنى قائم بالنفس، يعبر عنه بالحروف، وحكى عنه أنه حروف" (١٨٧).

تابع الأشاعرة ابن كلاب في هذه التفرقة بين كلام الله الأزلي وبين الألفاظ المنزلة على لسان الأنبياء للدلالة عليه قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: "إن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه، ويحيله في خلدته"، أما عن الحروف التي في اللسان، أي العبارة الدالة على الكلام، فإن الأشعري قد تردد في تسميتها كلاماً على طريق المجاز أم كلاماً حقيقياً، ومن ثم كان إطلاق اسم الكلام عليها وعلى النطق النفسي بالاشتراك (١٨٤).

وقبل الأشاعرة على وجه العموم، هذه التفرقة التي أقرها شيخهم، يقول طاشكبري زاده وهو أشعري: "والكلام يطلق بالاشتراك اللفظي على الكلام اللفظي الحادث المركب من الحروف، وعلى الكلام النفسي القديم بذاته تعالى... والأشاعرة أثبتوا الكلام النفسي القديم وأنه القائم بذاته، وجعلوا الكلام اللفظي الحادث، دالاً على معلقاته" (١٨٥).

(١٨٦) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٥٨٤.

(١٨٧) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٦٠٤.

(١٨٨) الشهرستاني، نهاية الأقدام. ص ٣٢٠ - ٣٢٢، وكذلك الملل والنحل، ج ١، ص ٨٢.

(١٨٩) طاشكبري زاده، رسالة القضاء والقدر، مخطوط دار الكتب. ص ٥٨.

ولنعرض بلسان الأشاعرة - فيما يلي - نظريتهم في التفرقة بين المعنى القائم بالنفس وبين العبارات الدالة عليه، يقولون عن كلام الله: "قد تختلف العبارات الدالة بالأزمنة والأمكنة والأقوام، بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة"^(١٨٦) فإن قراءة كلام الله تعالى "بالعربية قرآن، وقراءته بالعبرانية توراة أو زبور وبالسريانية إنجيل والقراءة غير المقروء، لأن المقروء كلام الله، وليست القراءة كلامه، ولأن القراءات سبع والمقروء واحد"^(١٨٧) - فالعبارات "تدل على معنى كتاب الله تعالى، ولو جاء أضعاف أضعافه لم تستغرق معاني كلامه، فمعاني كلام الله، لا تستغرقها عبارة المعبرين"^(١٨٨)، لهذا يقول الأشاعرة إن "كلام الله في المصاحف مكتوب، وفي القلب محفوظ، وباللسان متلو، ولا يقال إنه في المصاحف مطلقا... ولكن نقول على التقييد أنه مكتوب في المصاحف"^(١٨٩).

ولقد عاب الماتريدي على الأشاعرة في قولهم "ما في المصحف ليس بكلام الله تعالى، وإنما هو عبارة عن كلام الله تعالى وحكاية عنه، وعن هذا جوزوا إحراق ما في المصاحف"^(١٩٠) كما انبرى ابن القيم الجوزية مهاجما مذهب الأشاعرة هذا، بعد أن عرض لهن وأثبت أن كلام الله عنده هو المسموع المقروء"^(١٩١).

وقد ذهب أبو المعالي الجويني (توفي سنة ٤٢٨هـ) إلى أن الكلام الحقيقي هو حديث النفس، وهو "الذي تدل عليه العبارات المتواضع عليها، وقد تدل عليه الخطوط والرموز والإشارات، وكل ذلك، إمارات على الكلام القائم بالنفس"، وليس الكلام الحقيقي إذن بحروف ولا أصوات ولا ألحان ولا نغمات"^(١٩٢). وقال الجويني في كتابه الإرشاد عن الكلام إنه "القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات"، وقد أنكرت المعتزلة الكلام النفسي، وتوهموا أن الكلام

(١٨٦) الأيجي، المواقف. ص ٢٩٤.

(١٨٧) البغدادى، أصول الدين. ص ١٠٧.

(١٨٨) الاسفرايينى، التبصير فى الدين. ص ١٢٥.

(١٨٩) البغدادى، أصول الدين. ص ١٠٧.

(١٩٠) الماتريدى، شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة. ص ٢٨.

(١٩١) ابن القيم الجوزية، الصواعق المرسلة. ص ٤٢٦ز

(١٩٢) الجوينى، لمع الأدلة. ص ٩١.

هو الأصوات والحروف، ولكن أهل الحق - أي الأشاعرة - قد أثبتوا الكلام القائم بالنفس وهو الفكر الذي يدور في الخلد ^(١١٣) يدل عليه العبارات تارة، وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى، كما يذهب الجويني إلى القول "إن كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، وليس حالا في مصحف ولا قائما ^(١١٣)".

أما أبو حامد الغزالي الذي قد مال في آرائه الكلامية إلى الأشعرية، فإنه قد شاركهم الرأي في هذه المسألة، فذهب إلى أن الله متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته، ليس بصوت ولا حروف، والكلام بالحقيقة، كلام النفس، وإنما الأصوات قطعت حروفا للدلالات، كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات، ولقد أصاب الأخطل الشاعر (المتوفى سنة ٩٠ هـ) حينما قال:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ^(١١٤)
ويوضح الغزالي هذه النظرية في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد حيث يقرر أن الإنسان يسمى متكلمًا باعتبارين: أحدهما بالصوت والحرف، والآخر بكلام النفس، الذي ليس بصوت وحرف، ثم أثبت في حق الله تعالى كلام النفس فقط، ثم يقول: "إن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس، هو العلم بنظم الألفاظ والعبارات وتأليف المعاني المعلومة على وجه الخصوص، فليس في القلب إلا معاني معلومة وهي العلوم، وألفاظ مسموعة، هو معلومة بالسماع، وهو أيضا علم معلوم اللفظ... "ههنا إذن نوعان من العلم: العلم بالمعاني والعلم بالألفاظ أو علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء، ويسوق الغزالي مثلا يبين تلك التفرقة، وهو الضرب: "فإنه معنى معلوم يدرك بالحس، ولفظ الضرب، الذي هو مؤلف من الضاد والراء والباء، الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهو معرفة أخرى، فالحروف على هذا هي دلالات على الكلام" ^(١١٥).

^(١١٣) الجويني، الإرشاد، ص ١٠٤ - ١٠٨، ص ١٣٢.

^(١١٤) الغزالي، الأحياء، ج ١، ص ١٠٨ وكذلك المستصفى، ج ١، ص ٦٤ وكذلك كراي فو الغزالي، ص

^(١١٥) الغزالي، الاقتصاد، ص ٥٤ - ٥٦.

ويضرب الغزالي مثلاً آخر بقوله إن النار مكتوبة في الكتاب، فلو حلت فيه لاحترق المصحف أو احترق لسان من تكلم بها، إذا كانت ذات النار بلسانه، ولكن في الحقيقة "النار جسم حار، وعليه دلالة هي الأصوات المقطعة تقطيعاً يحصل منه النون والألف والراء، فالحار المحرق ذات المدلول عليه لا نفس الدلالة"، وبالمثل فإن الكلام القديم بذات الله هو المدلول، وإنما الحروف هي الأدلة أو الدلالات عليه^(١١٦).

وعلى ذلك، "فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس، هو مثال الموجود في الأعيان"، إذن فليست الألفاظ إلا دلالات على ما في النفس. وتختلف الألفاظ والكتابة باختلاف البلاد والأمم، بينما الموجود في الأعيان، وفي الأذهان، لا يختلف^(١١٧). ويميز صاحب معيار العلم بين أربعة أمور أو (قشور):

القشر الأول: هو الصورة المرقومة بالكتابة، أي رسم الكلام.

الثاني: هو النطق أو الصوت، وهو مدلول الكتابة، ودال على الكلام النفسى.

الثالث: هو حديث النفس، من حيث هو ترتيب الحروف، ونظم الكلام، منطوقاً به كان أو مكتوباً.

القشر الرابع والأخير: هو اللباب، ذلك هو العلم القائم بالنفس والذي يرجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم^(١١٨).

ومن الواضح أن هذه القشور الأربعة ترجع في حقيقة الأمر، إلى التفرقة الثنائية الرواقية بين الكلام النفسى والكلام الخارجى، ولكن الغزالي زاد عليها تفرعاً وإضافة لا تطمس معالم النظرية الأساسية.

ويبدو أن ابن تيمية، في هجومه على المناطق عامة، ومن بينهم الغزالي، قد التقط منهم هذه الفكرة الرواقية، فها هو - في معرض حديثه عن الدليل، وكيف

^(١١٦) الغزالي، الاقتصاد. ص ٥٨.

^(١١٧) الغزالي، معيار العلم. ص ٢٥ - ٢٧.

^(١١٨) نفس المصدر. ص ١٨٣.

أن صيغته تختلف بينما معناه لا يتغير يقول: "والكلام إنما هو في المعاني العقلية، لا في الألفاظ" (١٩٩).

وقد أخذت الكرامية أيضا بهذه التفرقة بين المتكلم والقائل من ناحية وبين الكلام والقول في المعنى من ناحية أخرى، فالتة عندهم متكلم بكلام قديم، هو قولته على القول، أما القول نفسه، فهو حروف حادثة فيه (٢٠٠).

وإذا تركنا المتكلمين، وانتقلنا إلى فلاسفة الإسلام، وجدنا أيضا هذه النظرية ماثلة في كتاباتهم، فنرى جابر بن حيان يقول في كتابه الحدود: أن حد الحروف: إنها الأشكال الدالة بالمواضعة على الأصوات المقطعة تقطيعا، يدل بنظمه على المعاني بالمواطأ عليها، وان حد المعاني، إنها الصور المقصودة بالحروف إلى الدلالة عليها" (٢٠١).

أما الفارابي، فان المنطق يعنى في نظره بالألفاظ من حيث أنها تدل على المعقولات، وتلك هي التفرقة بين الألفاظ وبين المعقولات، عرفها الفارابي، وعرف أيضا أن القدماء، أدركوا هذه المسألة فقد كان "يسمونها القدماء (النطق والقول) فيسمون المعقولات: القول والنطق الداخل المركوز في النفس الذي يعبر به عنهما القول والنطق الخارج بالصوت"، وبالقول المركوز في النفس يمكن للإنسان، أن يصح بواسطته الرأي عند نفسه، أما تصحيح الرأي عند غيره فيكون بالقول الخارج بالصوت (٢٠٢).

وذكر الفارابي أن لفظة النطق، تقال عند القدماء على ثلاثة وجوه: الأول، القول الخارج بالصوت، وهو الذي به تكون عبارة اللسان عما في الضمير وذلك هو الكلام الخارجي. الثاني: القول المركوز في النفس، وهو المعقولات التي تدل عليها الألفاظ، وهذا يكون الكلام النفسي.

(١٩٩) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ١٦٦.

(٢٠٠) البغدادي، الفرق بين ص ١٣٣، وكذلك: شرح أبي المنتهي على الفقه الأكبر لأبي حنيفة ص ٤٧،

وكذلك د. النشار، نشأة الفكر، ج ٦٢٦.

(٢٠١) المختار من رسائل جابر حيان. ص ١٠٩.

(٢٠٢) الفارابي، إحصاء العلوم. ص ١٧-١٨.

الثالث: يقال المنطق أيضا على القوة النفسانية المفطورة في الإنسان، التي بها يميز التمييز الخاص بالإنسان، دون ما سواه من الحيوان.

والمنطق عند الفارابي، هو العلم الذي يعطى قوانين في النطق الخارج، وقوانين في النطق الداخل^(٢٠٣).

بينما ذهب إخوان الصفا في الرسالة العاشرة من رسائلهم، إلى أن النطق فعل من أفعال النفس الإنسانية، وهو نوعان: أحدهما النطق اللفظي، وهو أمر جسماني محسوس، من حيث أنه أصوات مسموعة، لها هجاء، وتظهر من اللسان، الذي هو عضو جسدي، وتمر إلى السامع، من الأذان، وهي أيضا أعضاء جسمية وإن النظر في هذه الأمور، أي في الألفاظ، وما تدل عليه من المعاني، يسمى علم المنطق اللغوي.

أما النوع الآخر، فهو النطق الفكري، وهو أمر روحاني معقول، هو تصور النفس معاني الأشياء في ذاتها، ورؤيتها لرسم المحسوسات في جوهرها، وتميزها في فكرتها، وبهذا النطق يحد الإنسان بأنه ناطق، والنظر في هذا النطق والبحث عنه ومعرفة كيفية إدراك النفس معاني الموجودات في ذاتها بطريق الحواس، وكيفية اقتداح المعاني في فكرها من جهة العقل، وعباراتها عنها بالألفاظ أي لغة كانت، يسمى علم المنطق الفلسفي.

وعلى أساس التمييز بين المنطق اللغوي وبين المنطق الفلسفي، يقوم عند إخوان الصفا، التمييز بين الحروف الفكرية، التي هي صور روحانية في أفكار النفوس، مصورة في جواهرها، قبل أن تخرج معانيها بالألفاظ، هذا من ناحية.

والحروف اللفظية من ناحية أخرى، وهي الحروف الخطية، وهي نقوش خطت بالأقلام، في وجوه الألواح وبطون الطوامير، تدرك بالقوة الباصرة عن طريق العينين.

وقد وضعت الحروف الخطية، ليستدل بها على الحروف اللفظية، وقد وضعت الثانية لكي يستدل بها على الحروف الفكرية، وهذه الأخيرة، هي الأصل^(٢٠٤).

^(٢٠٣) الفارابي، إحصاء العلوم. ص ١٩.

^(٢٠٤) رسائل إخوان الصفا، ج ١. ص ٢٧٦-٢٧٧.

وكثيراً ما يردد إخوان الصفا القول بأن "الكلام هو صوت بحروف مقطعة، دالة على معانى مفهومة، من مخارج مختلفة" كالحلق^(٢٠٥).

ثم يأتي ابن سينا ويقول، عن صناعة المنطق، أن نسبتها إلى "الروية الباطنة التى تسمى النطق الداخلى؛ كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة، التى تسمى النطق الخارجى، وكنسبة العروض إلى الشعر"^(٢٠٦). وهكذا نجد أيضاً عند ابن سينا التمييز بين الروية الباطنة أو النطق الداخلى من ناحية، والعبارة الظاهرة أو النطق الخارجى من ناحية أخرى.

ويعرض الشهرستانى لمذهب ابن سينا فى هذا الصدد كالآتى: الشيء إما عين موجودة، وإما صورة ذهنية، والشيء بهدين المعنيين، لا يختلف باختلاف الأمم والنواحي. وإما أن يكون الشيء لفظاً تدل على الصورة التى فى الدهن، وإما كتابة دالة على اللفظ والألفاظ والكتابة، تختلف فى الأمم، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على الصورة فى الدهن، وتلك الصورة، دالة على الأعيان الموجودة^(٢٠٧).

ويرى ابن رشد، أن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم فى نفسه، وإذا كان الإنسان قادراً على هذا الفعل، فمن باب أولى، أن يقدر الله على ذلك، ويشترط لهذا الفعل فى الشاهد، أن يكون بواسطة، وهى اللفظ، أما فى عالم الغيب، فلا يشترط أن يكون اللفظ هو الواسطة الوحيدة لكلام الله فقد يكون بواسطة ملك، أو وحي بغير لفظ، أو قد يكون - أخيراً - بواسطة اللفظ الذى يخلقه الله فى سمع المختص بكلامه سبحانه، وبعد هذا العرض لمشكلة قدم القرآن أو خلقه يقول: "فقد تبين لك، أن القرآن، الذى هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، لا لبشر، وبهذا باين لفظ القرآن، الألفاظ التى ينطق بها فى غير القرآن... وأما الحروف التى فى المصحف، فإنما هى من صنعنا

(٢٠٥) نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٨٥.

(٢٠٦) ابن سينا، الشفاء - المنطق (المدخل) طبع عام ١٩٥٢ ص ٢٠ وكذلك: دكتور عثمان أمين، الفلسفة

الرواقية. ص ٢٩٨.

(٢٠٧) الشهرستانى، الملل والنحل، ج ٢، ص ١٠٥٢.

بإذن الله وإنما وجب لها التعظيم، لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله، وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق" (٢٠٨).

وقد قبل هذه النظرية الرواقية، أغلب الشراح الإسلاميين المتأخرين، فيقول ملاقطب: "النطق يطلق على النطق الخارجى، الذى هو اللفظ وعلى الداخلى"، الذى هو المعنى (٢٠٩)، وعلى الجملة فإن هذه النظرية قد قال بها الكثير من المحققين كما يقرر حسن العطار، من أمثال: الشيخ الرئيس والفارابى - كما عرضنا لهما - والقطب الرازى، الذى يتحدث عن الدلالات اللفظية فى شرحه على الرسالة الشمسية فى المنطق لنجم الدين القزوينى الكاتبى، فيقول القطب الرازى "الدلالة اللفظية الوضعية: وهى كون اللفظ بحيث متى أطلق فهم معناه" (٢١٠). وسعد الدين التفتزانى فى شرحه على الرسالة الشمسية ومختصر العلامة أيضا، حيث يقرر أن دلالة اللفظ على المعنى ثلاثة وجوه: دلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة الالتزام (٢١١).

وكذلك ذهب المحقق الطوسى والقطب الشيرازى والدوانى وغيرهم من المحققين، إلى أن الألفاظ موضوعة بازاء الأمور الخارجية، لأنها الملتفت إليها بالذات، والألفاظ دالة على الصور الذهنية من حيث هى ذهنية، لأنها المعلوم بالذات، لا الأمر العينى بما هو عينى، وإلا لانتفى العلم بانتفائه (٢١٢). وقد ذهب مسعود التفتزانى إلى أن الإنسان الشخصى، كما هو فى الخارج أو أن ما هيته، كما هى فى الدهن ليسا فى اللفظ والخط، ولكن "إذا أضيف الوجود إلى اللفظ الموضوع بازائه، والنقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ، كان وجودا حقيقيا، من قبيل الوجود فى الأعيان" (٢١٣).

(٢٠٨) ابن رشد، مناهج الأدلة. ص ١٦٢-١٦٣.

(٢٠٩) ملاقطب، شرح مطالع فى علم المنطق. ص ٢١.

(٢١٠) شرح انقطب على الشمسية، ج ١. ص ١٢٦-١٢٧.

(٢١١) شرح السعد التفتزانى على الشمسية، ج ٢ ص ٢٨٨ وكذلك مختصر العلامة، ج ٢ ص ١٢١.

(٢١٢) حاشية العطار على شرح التهذيب للخيصى. ص ٥٥.

(٢١٣) مسعود التفتزانى، شرح تهذيب الكلام. ص ٩.

وهكذا يتضح لنا من هذا العرض، ان المتكلمين كالرواقيين، كانوا يقسمون منطقهم قسمين، قسم فى الدلالات، وقسم فى المعانى، كما يقرر الدكتور عثمان أمين^(٢١٤)، ورأينا أيضا ا فلاسفة الإسلام قالوا بهذه التفرقة، وتابعهم الشراح المتأخرون، من أجل ذلك كان المسلمون يعنون باللغة، ويجعلون من دراستها، مقدمة للمنطق وذهب أستاذنا إلى أن مبحث دلالة الألفاظ على المعانى، يضعه معظم الشراح الإسلاميون، على اختلاف مشاربهم وأزمانهم، فى مقدمة أبحاثهم، وقد توسع المتأخرون منهم، بصفة خاصة فى هذه الأبحاث، ويتساءل الأستاذ عن المصدر الذى استمد منه الإسلاميون هذا التقسيم، ثم يقرر أن هذا التقسيم "لم يعرفه المنطق الأرسطاطاليسى على هذه الصورة، كما لم يعرفه منطق الشراح اليونانيين"، ولا يخرج أمر مصدر هذه النظرية عن احتمالات ثلاثة، أولها أنها من ابتداع الإسلاميين، ثانيها، أنهم استمدوا هذه النظرية من الرواقية، ثالثها، وهو أرجح الاحتمالات - كما يقول الأستاذ - ذلك أن الإسلاميين، عرفوا فكرة (الدلالات) من الرواقية، مع وجود فكرة أخرى عن هذا البحث لديهم من حيث أننا نجدها عند المناطق وعند النحاة، وإن اختلف الفريقان فى استعمالها وتعريفها، وخلاصة القول "إنه من المرجح أن تكون فكرة الدلالة المنطقية، قد دخلت إلى الشراح الإسلاميين، من المنطق الرواقى"^(٢١٥).

ثامنا - نظرية الدلالات أو العلامات:

أشرت فى الباب الأول، إلى أن المنطق الأرسطى، قد خلا من هذه النظرية ويقول الدكتور عثمان أمين: "والإسلاميون، هم أيضا قد عنوا بنظرية الدليل هذه، ونحن نقرأ فى هذه المسألة، تحريرات لهم، لا تختلف عن أقاويل كروسيوس"^(٢١٦)، ثم يورد فقرتين، لكل من الباقلانى فى كتابه التمهيد، والجاحظ فى كتابه الحيوان كمثالين لهذه النظرية فى الفكر الإسلامى، ومن خلال الأمثلة، التى سأعرض لها بعد قليل نستوضح ما لوح به الدكتور عثمان أمين، ونتبين الخطأ الذى وقع فيه الدكتور جدعان عندما زعم أن "نظرية الدلالات الرواقية تركت بعض الآثار فى المنطق

^(٢١٤) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٩٩.

^(٢١٥) د. النشار، مناهج البحث. ص ٣٠ - ٣١.

^(٢١٦) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٣٠٠.

العربي دون أن تحتل فيه مكانة أساسية"، ويرجع خطأ هذا الزعم إلى أن الدكتور جدعان لم يبحث آثار هذه النظرية إلا عند ابن سينا وابن ملكا فقط^(٢١٧).

ولكن الواقع أن نظرية الدليل، قد صادفت هوى كبيرا في نفوس المسلمين، ذلك لأن الدليل - كما يقولون: "بحصل بأيسر نظر"، فهو قياس بسيط، غير معقد حتى "قال الأعرابي: البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، لا يدل على اللطيف الخبير؟"^(٢١٨).

١- المتكلمون: كتب بعض المتكلمين في قياس الدليل، وأذكر منهم:

الباقلاني: فيقال الدليل عنده على "المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس، وما لا يعرف باضطرار"، أي ما أرشد إلى معرفة شيء مجهول غير معروف بذاته، بل يلزم لمعرفته ما "ينصب الأمارات، ويورد من الإيماء والإشارات، بما يمكن التوصل به، إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس"، وبهذا المفهوم، سمت العرب دليل القوم دليلا، وأثر اللصوص دليلا عليهم، كما سميت الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية، أدلة من حيث هي وسائل، يتعرف بها على ما يلتمس علمه، وقد يسمى ناصب الآيات والأمارات - التي يمكن التوصل بها إلى معرفة المعلوم - دليلا، من قبيل المجاز، لا الحقيقة، لما بينه وبين الدليل - بالمعنى الحقيقي - من علاقة والدليل هو الدلالة، وهو المستدل به وهو أيضا الحجة"^(٢١٩).

أما إمام الحرمين، فإنه يذهب إلى أن الدليل هو ما دل بصفته النفسية - أي الذاتية كل من أحاط به علما، على مدلوله، "والأدلة، هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها، إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطرارا"^(٢٢٠).

ومن متكلمي المعتزلة، ذهب الجاحظ في كتاب الحيوان، إلى أن وجود العالم بما فيه حكمة، ثم قسم الحكمة إلى ضربين: أحدهما شيء جعل حكمة، وهو لا يعقلها ولا يدرك عاقبتها، أما الآخر فهو شيء جعل حكمة أيضا إلا أنه يعقل الحكمة، وعاقبة الحكمة، ويقصد الجاحظ بالشيء الأول: الشيء غير العاقل: أي كل

(217) Jadaane, L'Influence, PP.13- 115.

(٢١٨) شرح القاضي عضد الملة والدين، ج ٢، ص ٤٨١.

(٢١٩) الباقلاني، التمهيد، ص ١٣.

(٢٢٠) الجويني، الإرشاد، ص ٧ - ٨.

حيوان ما خلا الإنسان، وكل جماد، أما الشيء الثاني، فإنه يعنى به الشيء العاقل وهو الإنسان وقد استوى العاقل وغير العاقل من جهة: الدلالة، على أنه حكمة. بينما اختلفا من جهة أن الشيء غير العاقل، هو "دليل لا يستدل"، أما العاقل فهو "دليل يستدل"، وعلى هذا فإن "كل مستدل دليل، وليس كل دليل مستدل"، فشارك كل حيوان سوى الإنسان، جميع الجماد في الدلالة، وفي عدم الاستدلال، وسموا ذلك: بيانا، واجتمع للإنسان بأن كان دليلا مستدلا، ثم جعل للمستدل بسبب يدل به على وجوه استدلاله، ووجوه ما نتج له الاستدلال، وسموا ذلك بيانا".

ثم قسم صاحب كتاب الحيوان البيان إلى أربعة أقسام: "لفظ وخط وعقد وإشارة" وجعل بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه، واقتياده كل فكر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان، وحتى من الدلالة، وأودع من عجيب الحكمة فالأجسام الخرس الصامتة، ناطقة من جهة الدلالة، ومعربة من جهة صحة الشهادة على أن الذي فيها من التدبير والحكمة مخبر لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه، مثال ذلك عند الجاحظ، أن الهزال وكسوف اللون، يخبران عن سوء الحال، وينطق السمن وحسن النضرة، عن حسن الحال، ثم يورد بعض أبيات من الشعر تفيد هذا المعنى من الاستدلال، منها قول الشاعر:

فعاوجوا فائنوا بالدى أنت أهله ولو سكتوا أثنت عليك الحقائق

وينتهي الجاحظ إلى أن موضوع الجسم ونصبته، دليل على ما فيه، وداعية إليه ومهيمنة عليه ويستوي في ذلك الجماد الأبكم الأخرس مع الإنسان الحي الناطق فكلاهما قد اشترك في البيان^(٢٢١)

ويذهب الجاحظ في كتاب حجج النبوة إلى أن "العقل هو المستدل والعيان والخبر، هما علة الاستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون المستدل مع عدم الدليل والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، ولا بد لكل واحد منهما من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر، والعقل نوع واحد والدليل نوعان: أحدهما شاهد عيان يدل على غائب، والآخر مجئ خبر يدل على صدق"^(٢٢٢).

(٢٢١) الجاحظ، الحيوان، ج ١ ص ١٦-١٨.

(٢٢٢) الجاحظ، رسائل، نشرة السندويي، ص ١١٨.

وفي كتاب الدلائل والاعتبار المنسوب للجاحظ، فكرة أن تأمل العالم تبين أنه كالبيت المبنى المعد فيه جميع عتاده، والإنسان كالمالك للبيت، وجميع أصناف النبات والحيوان مصرفة في مصالحه، "ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام..."، كما اعتبر صاحب الدلائل والاعتبار القمر والنجوم دلالات للناس وبها هم يهتدون^(٢٢٣).

٢- وإذا كان المتكلمون قد تأثروا بهذه النظرية، فإن فلاسفة الإسلام، قد كتبوا أيضا فيها، فابن سينا يقول: "وقياس العلامة ضمير، يثبت فيه الأكبر للأصغر بعلامة، وتلك العلامة، إما ضرورية، وإما محدودة"، ثم يورد ابن سينا المثل الآتي ويلاحظ أنه نفسه مثل رواقى. كما ينبه الدكتور عثمان أمين^(٢٢٤). والمثل هو "المرأة لها لبن، فقد ولدت"، ويقول ابن سينا عن هذا القياس أنه "يخص كثيرا باسم الدليل" كما يورد مثالا يبين فيه قياس العلامة هو "هذه المرأة صفراء، فقد ولدت" وهذا القياس يفيد الظن، لأنه لا يمكن أن يقال: كل صفراء ولدت، بل كل والدة صفراء^(٢٢٥).

كما يورد ابن سينا مثالا لقياس الدليل من مجال الطب التجريبي الذى مارسه، فيقول "ومثال الدليل: هذا المحموم، تنوب حماه غبا، وكل من نابت حماه غبا، فحماه من عفونة الصفراء"^(٢٢٦). فيستدل ابن سينا من الحمى التى تصيب صاحبها على فترات على أن هذه الحمى ترجع إلى ما أسماه عفونة الصفراء، ذلك هو استدلال ابن سينا من أعراض المرض، يشبه استدلال الرواقيين، وهم - كما قلت - أطباء ومنجمون، يلائمهم هذا المنهج. وإذا فحصنا كتاب القانون فى الطب لابن سينا، نجده غالبا ما يعرض لكل مرض على النحو التالى: فصل فى الكلام عن المرض، ثم يتبعه بفصل (فى العلامات)، وأخيرا فصل فى العلاج، فإن التعرف على نوع المرض، يتم بواسطة علامات وأدلة مميزة له عن سائر الأمراض.

^(٢٢٣) الجاحظ، الدلائل والاعتبار، ص ٣ - ٧.

^(٢٢٤) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٣٠٢ وكذلك Jadaane, P. 114.

^(٢٢٥) ابن سينا، الشفاء (القياس)، ج ٤ ص ٥٧٤، وكذلك النجاة ص ٥٩.

^(٢٢٦) ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء، تحقيق د. بدوى ص ٣٢.

أشرت الآن إلى قياس الدليل وقياس العلامة عند ابن سينا، والمحت إلى الفرق بينهما في غير إيضاح كاف، فما هو على وجه الدقة الفرق بين الدليل والعلامة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال نجدها في الفقرة الآتية من كتاب المحصل لفخر الدين الرازي: "الدليل: هو الذي يلزم من العلم به، العلم بوجود المدلول، والأمانة: هو الذي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول، وكل واحد منهما: إما أن يكون عقليا محضا أو سمعيا محضا أو مركبا منهما"^(٣٢٧).

وكان إخوان الصفا قبل ابن سينا يهتمون بعلم النجوم، ويعتقدون - كالرواقيين أن أدلتها صحيحة وحق، وهي الأشخاص الفلكية، التي نصبها الله، ولئن أخطأ المنجمون في بعض استدلالاتهم أو في أكثرها، فلا تبطل صناعة النجوم من أجل ذلك كما كان لإخوان الصفا عناية بعلم الطب، وقد جعل الله أدلته، هي اختلاف حركات النبض وأصباغ البول^(٣٢٨).

وقد كان إخوان الصفا يستدلون بطوالع النجوم والكواكب، على حدوث حالات الوفاة، أو السفر، أو معرفة مكان كنز مدفون، أو يستدلون بها على نوع المولود ومتى ستضعه الحامل، وفي معرفة السرقة وشخصية السارق، والحروب .. الخ^(٣٢٩).

وقد ذهب إخوان الصفا، إلى أن اختلاف انتصاب قامة الإنسان والحيوان والنبات هو "أمر إلهي، بواجب الحكمة الإلهية، والعناية الربانية، ليكون في ذلك، دلالة وبيان لأولى الأبصار والناظرين في أسرار الخلقة، والباحثين عن حقائق الأشياء والمعتبرين ما في الأرض من الآيات والعلامات والدلالات"^(٣٣٠).

ولقد تأثر أبو حامد الغزالي أيضا بقياس الدلالة، فكتب في معيار العلم فصلا "في الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة"، وقد ضرب فيه مثلا لقياس العلة، وهو "هذه الخشبة محترقة، لأنها أصابتها النار، وهذا الإنسان شبعان، لأنه أكل الآن"، أما قياس الدلالة، وقد أسماه المنطقيون (برهان الآن)، وهو "الدليل على أن الحد الأكبر، موجود للأصغر، من غير بيان علته، أي هو عكس قياس العلة، حيث "يستدل

^(٣٢٧) الراي، محصل أفكار. ص ٣١.

^(٣٢٨) إخوان الصفا، الرسائل ج ٢. ص ٣٨.

^(٣٢٩) إخوان الصفا، الرسائل ج ٤. الرسالة الحادية عشر من العلوم الناموسية والشرعية.

^(٣٣٠) إخوان الصفا، الرسائل ج ٢. ص ١٢١.

بالنتيجة على المنتج، فنقول: هذا شعبان، فإذا هو قريب العهد بالأكل وهذه المرأة ذات لبن، فهي قريبة العهد بالولادة". ثم يضرب الغزالي مثلا لقياس الدلالة من علم الفقه وهو قوله "هذه عين لا تصلح الصلاة معها، فإذا هي نجسة"، وينتهي الغزالي من بحثه في هذه المسألة إلى أن الاستدلال بالنتيجة على المنتج، أي قياس الدلالة، يدل على وجوده فقط لا على علته، فإننا نستدل بحدوث العالم، على وجود المحدث، وبوجود الكتابة المنظومة، على علم الكاتب^(٣٢١).

ويشرح الغزالي في محك النظر أيضا قياس الدلالة والفرق بينه وبين قياس العلة فيقول: "فإن استدلت بالعلة على المعلول، فقياسك قياس علة، وإن استدلت بالمعلول على العلة، فهو قياس دلالة، وكذلك إن استدلت بأحد المعلولين على الآخر"، ويضرب مثلا لقياس العلة، هو الاستدلال على المطر بالغيم، وعلى شبع زيد بأكله، فيقال كل من أكل كثيرا فهو بالحال شعبان، وزيد قد أكل كثيرا فهو أذن شعبان. وواضح هنا أن الأكل هو علة الشبع، والاستدلال هنا، هو بالأكل أي بالعلة على الشبع، وهو المعلول، أما "إن استدلت بالشبع على الأكل كان قياسك قياس دلالة، فإنك إذا عرفت، أن زيد شعبان، حكمت عليه بأنه أكل، فكان نظم قياسك: إن كل شعبان، فقد أكل من قبل، وزيد شعبان، فإذا قد أكل، وكذا ترى المرأة ذات لبن، فتقول كل امرأة ذات لبن، فهي قد ولدت، وهذه المرأة ذات لبن، فهي إذن ولدت". ويقوم علم الفراسة على الأدلة، "فإنه يستدل بالخلقة والمزاج على الخلق، لأن أحدهما علة للآخر، ولكن كلاهما بحكم جريان العادة نتيجة علة واحدة"^(٣٢٢).

وقد عرض أيضا ابن ملكا البغدادي (المتوفى عام ٥٤٧هـ) لهذه النظرية الرواقية، فذهب إلى أن العلامة هي قضية: إما ضرورية وإما مذنونة، والمثل الذي أعطاه ابن ملكا أيضا هو "وجود اللبن في الثدي، علامة الولادة، فيقال هذه المرأة لها لبن، فقد ولدت" ويقول عن هذا القياس، أنه يسمى دليلا أيضا^(٣٢٣).

(٣٢١) الغزالي، معيار العلم. ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٣٢٢) الغزالي، محك النظر. ص ٧٠-٧١.

(٣٢٣) ابن ملكا، المعبر، ج ١ ص ٢٠٢.

وأثرت نظرية الدليل على ابن رشد، فذهب إلى أن المصنوع يدل على الصانع، "مثال ذلك: أن الإنسان إذا نظر إلى البيت، فأدرك أن الأساس، إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت، إنما وجد عن عالم بصناعة البناء" وعلى ذلك فإن وجه الدلالة في المصنوع، ما يتسم به من الترتيب الذي في أجزائه^(٢٢٤)، وهذا استدلال بالمعلول على العلة أي قياس الدليل.

وليس فعل الفلسفة شيئا، عند ابن رشد، أكثر من "النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"، أي أن الفلسفة تبحث في الموجودات من حيث هي مصنوعات، "فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم"^(٢٢٥).

وقد اتفق معظم الإسلاميين من أمثال، الجرجاني، والقطب الرازي، والسعد التفتزاني وملاقطب على أن الدلالة: "هي كون الشيء بحال، يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول"^(٢٢٦) والعلاقة بين الدال والمدلول، من الوثوق بحيث لو ضاع الثاني ذهب الأول توا، أي أن العلاقة بينهما ضرورية بعكس الحال في الأمانة، يقول الجرجاني: "الأمانة لغة العلامة واصطلاحاً، هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول، كالغيم بالنسبة إلى المطر، فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر، والفرق بين الأمانة والعلامة أن العلامة ما لا ينفك عن شيء، كوجود الألف واللام على الاسم، والأمانة تنفك عن الشيء كالغيم بالنسبة للمطر"^(٢٢٧). ويعرض مسعود التفتزاني أيضاً لمسألة الدليل والأمانة فيقول عن الأول: "ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه"، وقد يخص بالدليل الجازم "أي ما يفيد العلم" ويقابله من ناحية أخرى "ما يتوصل به إلى الظن ويسمى

^(٢٢٤) ابن رشد، مناهج الأدلة ص ١٦٠

^(٢٢٥) ابن رشد، فصل المقال، ص ٢

^(٢٢٦) الجرجاني، التعريفات ص ٩٣ وكذلك شرح القطب على الشمسية، ج ١ ص ١٧٤ وكذلك

التفتزاني، مختصر العلامة ج ٢ ص ١٢١ وكذلك ملاقطب، شرح مطالع. ص ٢٩.

^(٢٢٧) الجرجاني، التعويضات ص ٢٩-٣٠

الأمانة، وهي كون الشيء بحيث يمكن التوصل بصحيح النظر إلى الظن بمطلوب خبري، كالنار لوجود الدخان^(٢٣٨).

ولقياس الدلالة أهمية كبيرة عند الفقهاء، فلقد قسم الأصوليون الدلالات إلى عقلية ووضعية، فأما الدلالات العقلية فهي كدلالة الصوت المسموع من وراء جدار على وجود مصوته، والكتابة على كاتبها، والدخان على النار، فإن هذه دلالات عقلية لأنها دلالة الأثر على مؤثرة، أو دلالة وجود المسبب على وجود سببه، أما الدلالات الوضعية فهي كالنصب، أي العلامات المنصوبة لمعرفة الطريق، أي كدالاتها على ذلك أو كدلالة الذراع على المقدار المعين، وغروب الشمس على وجوب الصلاة^(٢٣٩).

وقد اختلف الأصوليون في اصطلاح الدلالات الوضعية، فقسموها إلى لفظية وغير لفظية، واستخرجوا تقسيمات وتعريفات كثيرة معقدة، نجدها في كتب علم أصول الفقه، ولا نعتقد أن تتبعها يفيد هذا البحث، ومن أمثلة هذه الدلالات الفقهية "سكوت البكر عند استئذان الولي أو رسوله إليها في تزويجها من معين مع ذكر المهر" فذهب الفقهاء إلى أن سكوتها في هذه الحالة يفيد الإجازة بدلالة حالها، وهي الحياة، فإنه يمنعها من التصريح بالإجازة^(٢٤٠). ومن أمثلة الدلالة أيضا الإشارة "وهي لغة الدلالة على المحسوس المشاهد باليد أو غيرها"^(٢٤١).

وقياس الدلالة عند الأمدى هو "كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة، أو الجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة في الأصل، استدلالا به على الموجب للآخر، كما في الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد، وقتل الجماعة للواحد، في وجوب القصاص بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير إيجابها"^(٢٤٢).

(٢٣٨) مسعود التفتزاني، شرح تهذيب الكلام، ص ٢

(٢٣٩) ابن أمير الحاج، شرح التقرير والتحجير، ج ١، ص ٩٩ وكذلك بهامشه: الاسنوي، نهایه السؤل ج ١٠ ص ١٤٤

(٢٤٠) ابن أمير الحاج، شرح التقرير والتحجير، ج ١، ص ١٠٣

(٢٤١) نفس المصدر، ج ١ ص ١٠٧

(٢٤٢) الأمدی، الأحكام ج ٤ ص ٤

ويذهب شارح مختصر المنتهى لابن الحاجب، إلى أن الدليل يقال في اللغة للمرشد ولما به الإرشاد، أما معنى الدليل في اصطلاح الأصوليين "فما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري" وهذا يعنى بالطبع أن النظر الفاسد، لا يتوصل به إليه اللهم إلا اتفاقا. وأما الدليل عند المناطق "فقولان فصاعدا، يكون عنه قول آخر وهذا يتناول الأمانة" ويبدو أن قوله "يكون عنه" المستخدم هنا، يفيد الظن كما يفيد القطع على السواء، لهذا قال إن الدليل بهذا المعنى، يدخل فيه الأمانة أيضا، ومن أجل هذا لم يستخدم لفظ يلزم عنه، ثم يضرب الشارح مثلا يبين معنى الدليل عنده، فيقول: "إن الدليل عندنا على إثبات الصانع هو العالم" (٢٤٣)، ويقول في مكان آخر عن قياس الدلالة "لا يذكر فيه العلة، بل وصف ملازم لها، كما لو علل في قياس النبذ على الخمر برائحة المشتد، وحاصله إثبات حكم في الفرع، هو وحكم آخر وهو الرائحة يوجبهما علة واحدة في الأصل" (٢٤٤).

وعرض ابن تيمية والسيوطي لحد الدليل عند نظار المسلمين، الذين ذهبوا إلى أن "الدليل هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصول إلى المقصود، وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب" ويذكر تعريفا آخر للدليل هو "ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى المطلوب، وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم، أو إلى اعتقاد راجح".

ونشأ نزاع اصطلاحى بين النظار، هل هذا الثانى "أى ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى اعتقاد راجح"، يسمى دليلا، أى يخص باسم الأمانة؟ فأما عند الجمهور فأنهم يسمون الحالتين دليلا، بينما يقصر بعض المتكلمين اسم الدليل، على الحالة الأولى فحسب.

وينبغى أن يلزم المدلول عن الدليل بالضرورة، "فكل ما كان مستلزما لغيره أمكن أن يستدل به عليه، إن كان التلازم من الطرفين - أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر، فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذى لم يعلمه".

ويكون الدليل قطعيا، إن كان اللزوم بين الدليل والمدلول قطعيا، وقد يكون ظنيا إن كان اللزوم ظاهرا ومن الجائز تخلفه.

(٢٤٣) شرح القاضى عضد الملة والدين، ج ١٠، ص ٧

(٢٤٤) نفس المصدر، ج ٣، ص ٤٠٢

والدليل القطعي "كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى، وعلمه وقدرته ومشينته ورحمته وحكمته، فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك، ووجودها بدون ذلك ممتنع، فلا توجد إلا دالة على ذلك"، والاستدلال بأجزاء العالم، يوجب حدوث علم اضطرارى بوجود الله، وهذا استدلال الرواقيين، أو هو استدلال الفلاسفة الطبيعيين الذين ذكرهم صاحب المنقذ من الضلال، ولا بد أن يكون ابن تيمية قد اطلع على المنقذ من الضلال.

ويربط ابن تيمية والسيوطي بين نظرية الدليل هذه، وبين القياس الشرطى المتصل ولئن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أصالة تغلغل الروح الرواقية فى فكر الرجلين المنطقي، فإن مضمون القياس الشرطى المتصل عندهما، هو الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم^(٢١٥). ويرى ابن تيمية أن طريق البرهان فى القرآن، يقوم على قياس الدلالات والعلامات ومثال ذلك قوله تعالى: "إن فى خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار ... إلى قوله لقوم يعقلون" (البقرة ٢ : ١٦٤)، وقوله تعالى "إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون" أو لقوم يتفكرون، وما شبه ذلك، فإنه يدل على المعين، كالشمس التى هى آية النهار، قال تعالى "وجعلنا الليل والنهار آيتين، فمحونا آية الليل، وجعلنا آية النهار مبصرة" (الإسراء ١٧ : ١٢)، فالآيات هنا تعنى العلامات أو الدلالات، ثم يقول ابن تيمية "والدليل أعم من القياس، فإن الدليل قد يكون بمعين على معين، كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة"^(٢١٦)، وهكذا فإن قياس الدلالات، أو طريق الآيات عند ابن تيمية، هو أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس (المنطقى)، الذى ينتقل فيه العقل من حكم كلى عام، إلى أحكام جزئية^(٢١٧)، أو بقول آخر، فإن طريق الرواقيين أفضل عند ابن تيمية من طريق أرسطو وأتباعه.

^(٢١٥) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ١٦٥-١٦٦ وكذلك: السيوطي، صون المنطق والكلام. ص ٢٦٤-٢٦٥.

^(٢١٦) ابن تيمية، الرد. ص ٣٤٤-٣٤٥.

^(٢١٧) د. النشار، مناهج البحث. ص ٢٩٧.

الفصل الثاني

الطبيعة

أولاً، التجسيم:

كان للنزعة المادية، التي اتسمت بها الطبيعيات الرواقية، أكبر الأثر في مفكرى الإسلام عامة والمتكلمين بصفة خاصة، وقد رأينا أن الرواقيين اعتبروا الموجودات الحقيقية أجساماً، فتأثر فريق من المسلمين بهذا المذهب، ولم يقنعوا بالمعنى الشائع للجسم وهو المقدار ذو الأبعاد الثلاثة، التي هي الطول والعرض والعمق^(٢٤٨)، بل قالوا "الجسم هو القائم بنفسه، وكل قائم بنفسه هو جسم"^(٢٤٩)، ولا شك أن هذا التوسع في فهم معنى الجسم يقترب من الفهم الرواقي، بل نجد عند بعض المتكلمين التجسيم الرواقي الخالص، مثال ذلك قول هشام بن الحكم: "معنى الجسم، أنه موجود، وكان يقول: إنما أريد بقولي جسم، أنه موجود، وأنه شئ، وأنه قائم بنفسه"^(٢٥٠) وفحوى مذهب جهم بن صفوان، أنه هناك جسم ولا جسم أما الجسم فهو الموجودات كلها واللاجسم هو الله فقط^(٢٥١). وفيما يلي سأحاول أن أبرز المسائل المختلفة، التي لحقها التجسيم:

١- الكيفيات والحركات:

ذهب إلى فكرة جسمية الحركات والكيفيات بعض الفرق الإسلامية، أولاها: الجهمية حيث زعم جهم بن صفوان، أن الحركات أجسام^(٢٥٢) فقد حكى زرقان عن الجهم أنه كان يزعم أن الحركة جسم، ومحال أن تكون غير جسم، لأن غير الجسم هو الله سبحانه، فلا يكون شئ يشبهه^(٢٥٣)، ويستفاد من هذا أن الجسيم لدى الجهم، قد امتد إلى جميع الموجودات، تماماً كما هو الشأن عند الرواقية إلا أنه قد خالفهم في نفي الجسمية عن الله.

أما الفرقة الأخرى، التي أسرفت في التجسيم، فهي فرقة الشيعة، فكان بعض متكلميهم كهشام بن الحكم وهشام الجواليقي، ويونس بن عبد الرحمن القمي،

(٢٤٨) الخوارزمي، مفاتيح العلوم ص ٢٠٣، وكذلك: مسكويه والتوحيدى، الهوامل والشوامل.

(٢٤٩) ابن تيمية، تفسير سورة الاخلاص. ص ٥١

(٢٥٠) الاشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢. ص ٣٠٤

(٢٥١) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ٢٤٠

(٢٥٢) ابن حزم، الفصل، ج ٥. ص ٥٦.

(٢٥٣) الاشعري، مقالات، ج ٢. ص ٢٤٦، ٥٨٩

يجسمون^(٢٥٤). فأما الأول أي هشام بن الحكم فقد ذهب إلى أنه ليس في العالم إلا جسم وأن الألوان والحركات أجسام^(٢٥٥)، بل أن الطعوم والأرايح أيضاً عنده أجسام، وكان هشام كذلك يزعم أن الجو جسم رقيق^(٢٥٦)، وعلى الجملة فإن "الشيء عنده لا يكون إلا جسماً"^(٢٥٧)، وقد أدخل أستاذنا هشاماً "في عداد الرواقيين الإسلاميين"^(٢٥٨)، بناء على هذا الاتجاه المادي، الذي يرى الوجود كله جسمانياً، كما أنه من ناحية أخرى، قد أنكر فيما يبدو، وجود الأعراض، مستنداً إلى أن ما يسمى أعراضاً، تتحقق فيها خصائص الأجسام، وتفسير الأعراض، على هذا النحو، هو تفسير رواقى^(٢٥٩).

وقد أرجع الأشعري، مصدر تجسيم هشام بن الحكم، إلى "أصحاب الطبائع" ويقول أستاذنا "إن أصحاب الطبائع، هم في الغالب عند المسلمين، الفلاسفة الطبيعيون المتقدمون على سقراط"^(٢٦٠)، وكما حاولت أن أثبت في الباب السابق، أن الفلاسفة الطبيعيين، عند المسلمين، هم الرواقيون، فإنني أرى أيضاً أن أصحاب الطبائع، ربما كانوا الفلاسفة الرواقيين، الذين اعتبرهم كثير من المؤرخين - كما رأينا من فلاسفة ما قبل سقراط، وقد يؤيد ما أزعّم، أن الأشعري نفسه، يحكى عن أصحاب الطبائع قولهم "الأجسام من أربع طبائع، وروح سابحة فيها، وإنهم لا يعقلون جسماً إلا هذه الخمسة الأشياء"^(٢٦١) أفلا يكون هذا، هو مذهب الرواقيين، الذين يزعمون أن الأجسام، تتكون من العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، ويسرى في الأجسام نفس أو "روح سابحة" فتربط أجزائها المنقسمة بالطبع؟ فإذا ثبت هذا وكان المقصود بأصحاب الطبائع، الرواقيين، فإن الأشعري حينئذ يكون قد رد المذهب المادي لدى هشام بن الحكم إلى الرواقية.

(٢٥٤) ابن تيمية، المنتقى من منهاج الاعتدال. ص ٢٤

(٢٥٥) ابن حزم، الفصل، ج ٥. ص ٦٦

(٢٥٦) الأشعري، مقالات، ج ١. ص ١١٣، ص ١٢٧

(٢٥٧) البغدادي، الفرق بين الفرق. ص ٥٠

(٢٥٨) د. النشار، نشأة الفكر، ج ٢. ص ٢٤١-٢٤٢

(٢٥٩) نفس المصدر، ج ١ ص ٥٢١

(٢٦٠) نفس المصدر، ج ٢ ص ٢٤٤

(٢٦١) الأشعري، مقالات، ج ٢. ص ٢٤٨

أما هشام بن سالم الجواليقي، فإنه تابع هشام بن الحكم في مذهبه المجسم، وأعلن أن الوجود جسم، وقد نسب التجسيم إلى الرجلين معنا^(٣٦٢)، فقد حكى عن الجواليقي "أنه قال في أفعال العباد، إنها أجسام، لأنه لا شيء في العالم إلا الأجسام، وأجاز أن يفعل العباد الأجسام، وروى مثل هذا القول عن شيطان الطاق أيضاً"^(٣٦٣)، ويذهب الأشعري إلى أن الجواليقية والنعمان المسمى بشيطان الطاق يزعمون أن حركات العباد وأفعالهم وسكناتهم أشياء، وهي أجسام، وأنه لا شيء إلا جسم وأن العباد يفعلون الأجسام"^(٣٦٤). ويلاحظ الدكتور جدعان أن مذهب الجواليقية وشيطان الطاق المذكور، إنما يعني أن الفضائل والردائل عندهم أجسام، كما ذهب الرواقية^(٣٦٥). والواقع أن الجواليقي والنعمان قد أسرفا بالفعل في التجسيم حتى أن الأول قد أنكر - كالرواقية - المجردات، ولم يستبق إلا ما هو مجسم محسوس مثال ذلك قوله "أن الاستطاعة جسم، وهي بعض المستطيع"^(٣٦٦). وقد أسرف في التجسيم أيضاً، بعض شيوخ فرقة المعتزلة، إذ زعم النظام أن الخواطر والآلام والطعوم والأصوات والأضواء والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة والرطوبة اليبوسة، كل تلك عند النظام ومن تبعه، أجسام لطاف^(٣٦٧). ويقرر ابن حزم أن النظام قد تابع هشام بن الحكم في التجسيم سواء بسواء، اللهم إلا الحركات فانه قال: "هي خاصة أعراض"^(٣٦٨). فنفي النظام بذلك، جميع الأعراض، ولم يستبق سوى الحركة، فهي العرض الوحيد عنده. وقد قرر ضار بن عمرو، من قبل - عل العكس من النظام - مذهباً يقبل فيه وجود الأعراض، بل زعم أن الأجسام كلها أعراض مجتمعة، ولكنه قال: "إن

^(٣٦٢) د. النشار، نشأة الفكر، ج ٢، ص ٢٦٢

^(٣٦٣) البغدادي، الفرق ص ٥٢

^(٣٦٤) الأشعري، مقالات، ج ١٠، ص ١١٣

⁽²⁶⁵⁾ Jadaane, L'Influence, P. 139

^(٣٦٦) الأشعري، مقالات، ج ١، ص ١١٢

^(٣٦٧) نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٤٧، ص ٤٠٤ وكذلك البغدادي أصول الدين ص ٥٤ كذلك: الشيرازي،

الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ١١٦

^(٣٦٨) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٦٦

الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساماً^(٢٦٩)، فاقتراب ضرار - من هذه الزاوية - من طائفة المجسمة.

أما الجاحظ، فقد تابع أستاذه النظام، وكما يقول الدكتور جدعان: "يبدو أنه قبل النظرية الرواقية، في أن كل الأشياء أجسام، وقد هاجم من أنكر الميزان في يوم الحساب، ورأى أن الميزان سوف توزن به فضائل الناس ورذائلهم عند البعث ويلزم لذلك، أن تكون الفضائل والرذائل أجساماً، لأن من شأن الميزان، أن يزن الأجسام"^(٢٧٠)، وقد استدلل الدكتور جدعان، على هذه النظرية، من قول الجاحظ "...والذين أنكروا أمر الميزان، إنما كرهوا أن تكون الأعمال أجساماً وأجراماً غلاظاً"^(٢٧١)، وبهذه النظرية الرواقية، تمكن الجاحظ من الرد على من أنكر الميزان.

٢- جسمانية الروح أو النفس ومصيرها:

أنكر أفلاطون وأرسطو اعتبار النفس أمراً جسمياً مادياً، بينما أقر ذلك كل من الوراقيين والأبيقوريين، ثم جاء جالينوس الطبيب، واتخذ بصدد النفس مذهباً تليقياً، جمع فيه الآراء السابقة عليه، وانتقلت إلى العالم الإسلامي النظريات اليونانية المختلفة في النفس، فعرف المسلمون رأى أفلاطون في النفس، عن طريق بعض محاوراته التي نقلت إلى العربية، وبخاصة محاورة فيدون، التي بين أستاذنا، أنها قامت بدور كبير في العالم الإسلامي، كما عرف المسلمون أيضاً موقف أرسطو من النفس، وقد أشرت في الباب السابق إلى كتاب النفس المنسوب إلى اسحق بن حنين، والكتاب أرسطى في جوهره، كمال لخص ابن رشد وغيره آراء المعلم الأول في النفس^(٢٧٢)، أما المذهب الرواقى في النفس، فإنه أيضاً قد عرف في العالم الإسلامي، عن طريق مصادر شتى أهمها رسائل جالينوس التي انتقلت إلى المسلمين وترجمت إلى العربية وقد ذكرت أن جالينوس تأثر في علم النفس بمؤثرات مختلفة، من بينها الرواقية.

(٢٦٩) الأشعري، مقالات، ج ١. ص ٣١٣

(270) Jadaane, L'Influence, PP. 146-147

(٢٧١) رسائل الجاحظ، نشرة السندوبي. ص ١٥٠

(٢٧٢) د. الأهواني، تلخيص كتاب النفس لابن رشد ورسائل أخرى. القاهرة، مكتبة النهضة ١٩٥٠

ولدينا رسالة لقسطا بن لوقا (وهي تنسب أيضاً لحنين بن اسحق، كما يقرر ناشرها لويس شيخو) عنوانها "في الفرق بين الروح والنفس"، وهذه الرسالة خير مثل يبين لنا، كيف أن النظريات اليونانية في النفس أو الروح، كانت معروفة في العالم الإسلامي، يقول قسطا: "أما النفس، فإن وصفها على حقيقتها، صعب معتص جداً، والدليل على ذلك اختلاف أجلاء الفلاسفة، وهم أفلاطون وأرسطوطاليس وخروستس (كذا، ولعلها خطأ من النساخ صوابه خروستس)"، ثم يقول قسطا: "إننا نذكر الحدين اللذين حدهما بهما أفلاطون وأرسطو وشرحهما"، فيعرض لتعريف أفلاطون وتعريف أرسطو للنفس، ويشرح موقفهما، ويخلص من آرائهما إلى أن النفس أمر غير جسماني، وأنه لا يحويها بدن^(٣٧٣).

إلا أن قسطا يفرق بين هذه النفس غير الجسمية، وبين أمر آخر، هو الروح، وقد خلع على الأخير مذهباً رواقياً واضحاً، وإن كان قد قال "إن الروح في بدن الإنسان روحان: أحدهما يقال له الحيواني... والآخر يقال له النفساني"^(٣٧٤)، ولم يقل الرواقيون بهذا التقسيم الثنائي للروح، ولكن تظهر الرواقية في قول قسطا عن الروح "اعلم أن الروح جسم لطيف، ينبث في بدن الإنسان، من القلب في الشرايين، فيفعل الحياة والنفس والنبض، وينبث من الدماغ في الأعصاب، فيفعل الحس والحركة..."، ثم يبين "أن الروح الحيواني، هو الذي ينبع من القلب، أما الروح النفساني فهو الذي ينبوعه الدماغ"^(٣٧٥).

وسأعرض الآن لفكرة النفس والروح، كما تصورها المفكرون الإسلاميون، لتبين مدى تأثيرهم، أو عدم تأثيرهم بالرواقية:

يذهب ابن تيمية إلى أن المسلمين قد تنازعوا في مسألة: هل النفس جسم متحيز؟ على قولين: "فالمتكلمون منهم يقولون جسم، والمتفلسفة يقولون جوهر عقلي، ليس بجسم"^(٣٧٦)، أي أنه يمكن القول بصفة عامة، إن المتكلمين، مالوا إلى الجانب الرواقي فيذهب ابن حزم وابن القيم إلى أن الباقلاني، ومن اتبعه من

^(٣٧٣) مجلة المشرق، السنة ١٤٠، ص ١٠٨

^(٣٧٤) مجلة المشرق، ص ٩٤

^(٣٧٥) نفس المصدر، ص ٩٨-٩٩

^(٣٧٦) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص ٦٣

الأشعرية قالوا "النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس، فهي النفس، قالوا والروح عرض وهو الحياة، فهو غير النفس" ^(٢٧٧)، هنا نجد التفرقة بين النفس والروح، كما وجدنا هذه التفرقة في رسالة قسطا، أي أن النفس عند المتكلمين لها طبيعة مختلفة عما حددها قسطا، فهي ذات طبيعة جسمية، هي أشبه بالنفس الحار الذي وصفها به الرواقيون، ويؤكد ابن تيمية أن القاضي الباقلاني قرر أن الروح عرض من الأعراض، أما النفس فهي ريح، "والمراد بالنفس، ما يخرج بنفس المتنفس من أجزاء الهواء المتحلل من المسام، وهذا قول الاسفرائيني وغيره، وقال ابن فورك، هو ما يجري في تجاويف الأعضاء" كما أن طائفة من أصحاب أحمد ابن حنبل كالقاضي أبي يعلى وافقوا الباقلاني، فزعموا أن النفس جسم، وأنها الهواء المتردد في مخاريق البدن ^(٢٧٨).

أما البغدادي صاحب كتاب أصول الدين - وهو من الأشاعرة - فيقول في معرض حديثه عن (الحياة)، أنها "عند أكثر أصحابنا (أي الأشعرية)، غير الروح، لأن الحياة صفة، والأرواح أجسام" ^(٢٧٩). وهنا مذهب الأشاعرة في الروح مخالف تماماً لما نقل كل من ابن حزم وابن القيم وابن تيمية عنه، إذ أن البغدادي لا يعد الروح عرضاً وأنها الحياة، بل يفرق بين الحياة وبين الروح، ويرى أن الأرواح أجسام. وأياً ما كانت حقيقة مذهب الأشاعرة في النفس أو الروح، فإن التجسيم تسرب إلى مذهبهم، فصرحوا بأن النفس أو الروح جسم، ومن المحتمل أن تكون الرواقية، هي المصدر الذي قام عليه هذا المذهب.

أما الجويني فيقول عن الروح، أنها "أجسام لطيفة، مشابكة للأجسام المحسوسة أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام، ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها، يعقب الموت الحياة، في استمرار العادة" ^(٢٨٠). ويقرر الدكتور جدعان أن مذهب الجويني المذكور، لا يرجع إلى الرواقية، ولكنه بالأحرى، يرد إلى الأبيقوريه الذين زعموا أن النفس مكونه من أجسام دقيقة جداً ولطيفة للغاية ^(٢٨١).

^(٢٧٧) ابن حزم الفصل، ج ٥ ص ٧٤، كذلك ابن القيم الجوزية، الروح. ص ١٢٧

^(٢٧٨) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص ٦٢

^(٢٧٩) البغدادي، أصول الدين. ص ١٠٥

^(٢٨٠) الجويني، الإرشاد. ص ٣٧٧

⁽²⁸¹⁾ Jadaane, L'Influence, P. 149

ولكن ينسب الشيرازى ، فى الأسفار الأربعة، إلى إمام الحرمين، مذهباً فى طبيعة النفس، يكاد يكون مطابقاً لمذهب النظام- كما سأعرض له بعد قليل- وهذا المذهب رواقى خالص يقول الشيرازى: إن بعض المتكلمين ذهبوا إلى أن الروح: جسم لطيف، اشتبك بالأجسام الكثيفة، اشتباك الماء بالعود الأخضر، وهو اختيار أبى المعالى الجوينى^(٢٨٢). وقد اخطأ الشيرازى فى فهم مذهب الجوينى، لأن الأخير لم يقل إن الروح جسم واحد، بل صرح فى كتابه الإرشاد، بأن الروح أجسام متعددة. وإذا انتقلنا من الأشاعرة إلى المعتزلة، وجدنا أيضاً لدى الأخيرين فكره جسمانية النفس أو الروح، فلقد قبل أبو الهذيل العلاف التفرقة بين النفس والروح، إلا أنه لم يقطع بكون الروح، جسماً أو عرضاً، فهو يقول، بمناسبة كلامه على أفعال الإنسان المتولدة: "وخروج الروح، إن كانت جسماً، أو بطلانها، إن كانت عرضاً"^(٢٨٣). أما الجبائى، فكان يذهب إلى أن الروح جسم، وأما النظام، فإنه لم يفرق بين الروح والنفس فعنده الروح جسم وهى النفس^(٢٨٤).

ويذهب الشهرستانى، إلى أن النظام قد مال إلى قول الفلاسفة الطبيعيين "إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقلب بأجزائه، مداخله المائية فى الورد، والدهنية فى السمس، والسمنية فى اللبن، وقال: إن الروح هى التى لها قوة واستطاعة وحياة ومشينة، وهى مستطاعة بنفسها، والاستطاعة قبل الفعل"^(٢٨٥)، وقد حاولت - فى الباب السابق - أن أثبت أن المؤرخين الإسلاميين، يقصدون بالفلاسفة الطبيعيين، فلاسفة الرواق فى الغالب. ونلاحظ أن قول هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين عن الروح، وهو القول الذى مال إليه النظام، يتفق تماماً مع قول الرواقيين عنها فالروح جسم لطيف، يداخل البدن بأسره. كما أن إثبات المشينة والاستطاعة للروح، يتفق مع جوهر النظرية الأخلاقية الرواقية، التى تقوم على التفرقة بين أحوال النفس وأحوال البدن، أما الأخيرة، فلا سلطان لنا عليها، خلافاً لأموال النفس، فهى فى استطاعة الإنسان وخاضعة لمشيئته، من أجل ذلك قرر النظام أن "الجسد موات،

^(٢٨٢) الشيرازى، الأسفار الأربعة، المجلد الرابع. ص ٥٠٤

^(٢٨٣) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ج ٢. ص ٤٠٢ وكذلك: الغرابى، أبو الهذيل العلاف ص ٨٢-٨٣

^(٢٨٤) مقالات الإسلاميين، ج ٢. ص ٢٣٤

^(٢٨٥) الشهرستانى، الملل والنحل ج ١. ص ٥٢ وكذلك البغدادى، الفرق بين الفرق ص ١١٧

والفاعلة هي النفس^(٢٨٦)، وهذه التفرقة تتفق مع الثنائية الرواقية بين النفس وهي المبدأ الفاعل، وبين الجسد وهو المبدأ المنفعل، ويعرض عبد القاهر البغدادي لموقف النظام من هذه الثنائية، فيذهب إلى أن النظام قد ميز بين ضربين من الأجسام "حي وميت، وأن الحي منها يستحيل أن يصير ميتاً، والميت يستحيل أن يصير حياً" فلكل ضرب منهما إذن طبيعة خاصة لا تتغير، ويرد البغدادي مذهب النظام المذكور إلى الثنوية الذين زعموا أن النور حي خفيف من شأنه الصعود أبداً، وأن الظلام موات ثقيل، من شأنه التسفل أبداً، وأن الثقيل الميت، محال أن يصير خفيفاً حياً، وبالمثل من المحال أن يصير الخفيف الحي، ثقيلاً ميتاً^(٢٨٧).

إلا أن زرقان يحكي عن النظام، ما ينقض كلام البغدادي، قال النظام وفقاً لما يحكيه زرقان: "إن الروح هي الحساسة الداركة، وأنها جزء واحد، وأنها ليست بنور ولا ظلمة"^(٢٨٨)، وقد أشار بينيس إلى أن قول النظام عن الروح "إنها ليست بنور ولا ظلمة"، إنما هو رفض من جانب النظام للمذهب الثنوي الذي قال به هشام بن الحكم، إلا أن بينيس يميل إلى أن يرى في قول النظام عن الروح "إنها جزء واحد" بقية لرأى ثنوي غنوسطي، وهذه العبارة عند بينيس تساوي عبارة جزء لا يتجزأ^(٢٨٩) ولكني لا أرى هذا الرأي، بل أميل شخصياً إلى اعتبار قول النظام "إنها جزء واحد"، بمثابة تأكيد لفكرة النظام عن الروح، بأنها جسم واحد لا أجسام متكثرة كما رأينا أن ذلك هو مذهب إمام الحرمين الجويني، وكما ينسب بعض المؤرخين ذلك المذهب إلى النظام نفسه، فقد حكى الإيجي عن النظام قوله في الروح "أنه أجزاء لطيفة، سارية في البدن، باقية من أول العمر إلى آخره"^(٢٩٠). فكان زرقان إذن يرد على المؤرخين الذين يزعمون بأن النظام اعتقد أن الروح أجزاء متكثرة، فأكد أن الروح عند النظام جزء واحد، وبذلك يظل النظام تلميذاً مخلصاً للرواقية، إذ تابعهم

^(٢٨٦) ابن حزم، الفصل، ج ٥. ص ٦٥

^(٢٨٧) البغدادي، الفرق بين الفرق. ص ١١٩-١٢٠

^(٢٨٨) الأشعري، مقالات، ج ٢. ص ٢٣١

^(٢٨٩) بينيس، مذهب الذرة. ص ١٤٥ - ١٤٦

^(٢٩٠) الإيجي، المواقف - ص ٢٥٨

فى الاعتقاد بأن النفس، تسرى فى البدن المنقسم إلى مالا نهائة، فترده إلى الوحدة، ولا بد أن تكون النفس - وهى مبدأ الوحدة - واحدة.

وقد هاجم الدكتور أبوريدة بعنف هوروفيتز، فى رد الأخير آراء النظام عن الروح إلى الرواقية^(٢١١)، مع أن الشبه بين آراء الرواقية وآراء النظام، من الصعب تجاهله أو نكرانه.

ولئن كانت الروح عند النظام جسماً لطيفاً كما رأينا، فما رأى أستاذ هشام ابن الحكم فى الروح؟ يبدو إذاً فرنا مذهب هشام، فى ضوء تلميذه النظام"، كما يفعل أستاذنا لكانت الروح عند هشام جسماً لطيفاً^(٢١٢). وقد "حكى زرقان أن هشام ابن الحكم قال: الإنسان اسم لمعنيين: بدن وروح، فالبدن موات، والروح هى الفعالة الحساسة الدراكة، دون الجسد، وهو نور من الأنوار"^(٢١٣)، فعند هشام إذن التفرقة بين المبدأين الفاعل والمنفعل كما رأينا عند تلميذه النظام، ويرجع بينيس هذه الثنائية التى قال بها هشام، إلى مذهب الديصانية، وحتى لو صح رأى بينيس، فلا يعنى هذا استبعاد تأثير الرواقية، فى فكر هشام ومن بعده النظام إذ أن الديصانية - كما أسلفت - كانت معبراً لانتقال الفكر الرواقى إلى العالم الإسلامى.

ومن المحتمل أن تكون فكره جسمانية الروح، قد انتقلت من هشام بن الحكم، إلى الشيعة الغالية، إذ اتفق غلاة الشيعة جميعاً على القول بالتناسخ^(٢١٤)، وقد "زعم أصحاب التناسخ أن الروح جسم خلاف الأجسام المحسوسة"^(٢١٥).

ولم يقبل ابن حزم الظاهرى التفرقة بين النفس والروح، فهما اسمان مترادفان لأمر واحد، ومعناهما واحد، فقال "إن من زعم بأن الروح غير النفس، فقد زعم بأنهما شيان، وقال مالا برهان له بصحته وهذا باطل ... فصح أن النفس والروح اسمان لمسمى واحد"^(٢١٦) وقد قام ابن حزم بالرد على القائلين بعدم جسمانية

(٢١١) د. أبوريدة، النظام. ص ١٠٢

(٢١٢) د. النشار، نشأه الفكر، ج ٢. ص ٢٥١

(٢١٣) الاشعري، مقالات، ج ٢٠. ص ٣٣١

(٢١٤) الشهرستانى، الممل، ج ١. ص ٥٦

(٢١٥) البغدادى، أصول الدين. ص ٥٣

(٢١٦) ابن حزم، المحلى، ج ١. ص ٥

النفس، ثم أقام "البراهين الضرورية، على أن النفس جسم من الأجسام"^(٢٩٧)، ويبدو أن ابن حزم - كما يلاحظ الدكتور جدعان - كان يقوم بالرد على حجج قسطنطين لوقا، في رسالته في الفرق بين النفس والروح، إذ أقام قسطنطين الدليل على أن النفس ليست جسماً، كما أن من المحتمل أن يكون ابن حزم، قد فند الحجج التي تثبت عدم جسمية النفس، في أثولوجيا أرسطوطاليس أيضاً^(٢٩٨).

وقد قبل ابن قيم الجوزية، التصور الرواقى للنفس، إذ يستعرض المذاهب المختلفة في حقيقة الروح أو النفس - ولا فرق بين الاسمين في نظره - فيذكر ستة مذاهب، يرفضها جميعاً ما خلا المذهب السادس، الذي يقرر أن الروح "جسم مخالف بالماهية، لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوى خفيف حى متحرك، ينقل في جوهر الأعضاء ويسرى فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف، بقى ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء، بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها، وخرجت عن قبول تلك الآثار، فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح، وهذا القول هو الصواب في هذه المسألة، وهو الذي لا يصح غيره، وكل الأقوال سواه باطلة، وعليه دل الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وأدلة العقل والفطرة"^(٢٩٩). ثم يسوق أدلة شتى لتبرير مذهبه.

ومن المرجح أن يكون ابن القيم قد استمد رأيه في النفس من النظام المعتزلى، ومما هو جدير بالذكر أنه خالف بهذا المذهب أستاذه ابن تيمية، الذي لا يقال عنده "الهواء جسم ولا للنفس الخارج من الإنسان جسم، ولا لروحه المنفوخة فيه جسم"^(٣٠٠)، كما يقول ابن تيمية أيضاً: "الروح ليست مثل البدن في الغلظ والكثافة، ولذلك لا تسمى جسماً"^(٣٠١).

أما فلاسفة الإسلام، فإنهم على الجملة "يفرقون بين النفوس والأرواح، فإن النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة، متعلقة بالأبدان، والأرواح أجسام مركبة من

^(٢٩٧) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٨٠-٩٢

^(٢٩٨) Jadaane, PP. 151 - 156.

^(٢٩٩) ابن القيم، الروح، ص ١٢٨ - ١٢٩

^(٣٠٠) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص ٥٠

^(٣٠١) نفس المصدر، ص ٦٣

الأبخرة والأدخنة المر تفقعة من الدم"^(٣٠٢). مثال ذلك ما نجده لدى ابن سينا، فقد عرض لمذاهب القدماء في النفس، ومن هذه المذاهب ما يوافق مذهب الرواقية، فيقول صاحب الشفاء، إن من القدماء "من جعل النفس ناراً، ورأى أن النار دائم الحركة" أو "من قول أن النفس حرارة غريزية، لأن الحياة بها"، وقد أبطل ابن سينا هذه المذاهب وغيرها، وأثبت أن النفس ليست بجسم^(٣٠٣)، ولكن إذا كانت النفس عنده ليست جسماً، فهي متعلقة بالروح، "وهو جسم لطيف"^(٣٠٤).

وقد عرض الغزالي لأدلة فلاسفة الإسلام المختلفة، على روحانية النفس، وحللها وشرحها، ثم مزقها ولم يدع شيئاً منها قائماً، وقد أحصى عشرة من هذه الأدلة^(٣٠٥)، ولئن هاجم الغزالي - في كتابه التهافت - قول الفلاسفة بأن النفس أمر روحاني وليست بجسم، فما مذهبه الحقيقي في هذا الصدد؟ يبدو أن الغزالي قد تردد في الأخذ بمذهب محدد، فتارة يقول "الروح عبارة عن جسم لطيف مركب من بخار الأخلاط معتصة القلب..."^(٣٠٦)، وبهذا يقبل في كتاب مقاصد الفلاسفة التصور الرواقي الجاليني للروح، ويتفق هنا أيضاً مع الأشاعرة، على نحو ما رأينا، ولكن يقول الغزالي تارة أخرى في كتاب المضمون الصغير "إن الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في الإناء" والدليل على أن الروح ليست جسماً، أن الجسم قابل للقسم، ولكن الروح لا ينقسم^(٣٠٧)، وهذا الموقف الأخير أيضاً يقرره في كتابه كيمياء السعادة^(٣٠٨)، وهكذا نقض الغزالي ما قرره في مقاصد الفلاسفة، من أن الروح جسم، وقرر في المضمون الصغير وكيمياء السعادة، أنها ليست جسماً، ولعل هذا التناقض الذي وقع فيه الغزالي يتلاشى إذ أثبت بالفعل أن الكتابين الأخيرين منحولان عليه.

^(٣٠٢) الطوسي، تلخيص المحصل بذيّل كتاب المحصل. ص ١٦٧

^(٣٠٣) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، نشرة باكوش. ص ٢٠

^(٣٠٤) نفس المصدر - ص ٦٧

^(٣٠٥) كرادي فو، الغزالي. ص ٧٢

^(٣٠٦) الغزالي، مقاصد الفلاسفة. ص ٣٧٦

^(٣٠٧) الغزالي، المضمون الصغير، ص ٦

^(٣٠٨) الغزالي، كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل نشرها الكردي. ص ٥٠٧

ويوضح الغزالي لنا موقفه من الروح، في كتابه الاحياء، إذ يذهب إلى أن لفظ الروح يطلق عليه معنيين "أحدهما: جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني فينتشر بواسطة العروق الضواري، إلى سائر أجزاء البدن ... والأطباء إذا أطلقوا لفظ الروح، أرادوا به هذا المعنى، وهو بخار لطيف، أنضجته حرارة القلب"، أما المعنى الثاني للروح فهو "اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان" وهي بهذا المعنى الأخير "لطيفة ربانية روحانية، لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان"، وهذا المعنى هو الذي أراده الله تعالى بقوله "قل الروح من أمر ربي" وهي أمر عجيب رباني تعجز أكثر العقول والإفهام عن درك حقيقته^(٣٠٩). وقد انتقلت فكرة جسمانية النفس أو الروح، إلى كثير من متصوفة الإسلام فقد اعتبر عبد الكريم القشيري (المتوفى عام ٤٦٥هـ)، "كون الروح والنفس، من الأجسام اللطيفة في الصورة، ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة"، فإذا كانت الروح والنفس كلاهما عنده جسمين لطيفيين، ففيم إذن الخلاف بينهما؟ يقول صاحب الرسالة القشيرية "محل الأوصاف الحميدة القلب والروح، ومحل الأوصاف المدمومة النفس"^(٣١٠)، فجعل بذلك الروح مبدأ الأخلاق المحمودة، بينما جعل من النفس مصدرا للشور، وأغلب الظن أن القشيري قد تأثر بوصف القرآن الكريم للنفس بأنها "أمارة بالسوء" (يوسف آية ٥٣).

وأثرت النظرية الرواقية الجالينية في الروح، في ابن طفيل (المتوفى عام ٥٨١هـ)، وهو يروي قصة حي بن يقظان، وقد جاء بهذه القصة، أن حي بن يقظان قبض على أحد الوحوش، ثم فتح جوفه، ولما "وصل إلى القلب، قصد الجهة اليسرى منه، وشقها فرأى ذلك الفراغ مملوءا بهواء بخاري شبه الضباب الأبيض، فأدخل إصبعه فيه فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه، ومات الحيوان على الفور، فصح عنده، أن ذلك البخار الرطب، هو محرك هذا الحيوان، وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك، ومتى انفصل عن الحيوان مات... (فتبين) له أن كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيرا بأعضائه، وتفنن حواسه وحركاته، فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدأه من قرار واحد، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث

(٣٠٩) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٣

(٣١٠) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٤٥

منه، وأن جميع الأعضاء، إنما هي خادمة له، ومؤدبه عنه...^(٣١١)، وقد ذهب هذا المذهب أيضاً السهروردي الإشراقي، فالروح الحيواني عنده، بخار لطيف صادر من التجويف الأيسر من القلب.. الخ وبواسطة تتحد النفس"، وهي غير مادية، بالجسم^(٣١٢)، وقال "في بدن الإنسان جسد لطيف بخاري، يسمى روحاً حيوانياً"^(٣١٣). وقال تلميذه صدر الدين الشيرازي: "أعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرماً لطيفاً روحانياً، قبل هذه الأجسام الكثيفة الظلمانية... وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي"، وبسبب الحرارة "صار الروح جسماً إلهياً.. والروح أفضل الأجسام"، ويميز الشيرازي بين النفس والروح، فأما النفس فهي ليست جسمانية، وأما الروح فهو جوهر حار، بسيط غير مركب من الاسطقسات، وهو خليفة النفس، ومتصل بها، فالنفس: لا تتصرف في الأعضاء الكثيفة العنصرية، إلا بواسطة مناسب للطرفين، وذلك الوسط هو الجسم اللطيف النوراني، المسمى بالروح النافذ في الأعضاء"^(٣١٤).

وبعرض صاحب كشاف اصطلاحات الفنون لاختلاف المذاهب في طبيعة الروح، وخيرها في نظره المذهب الذي فحواه أن الروح أجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر، نفذت في داخل أعضاء البدن، نفاذ النار في الفحم، ونفاذ دهن السمسم في السمسم، ونفاذ ماء الورد في الورد^(٣١٥).

وإذا كان المسلمون - كما رأينا - قد تأثروا بنظرية الرواقيين في جسمانية النفس فهل تأثروا أيضاً بنظريتهم في مصيرها؟ يبدو أن معظم المفكرين الإسلاميين، على اختلاف اتجاهاتهم يقولون بخلود النفس، بينما اختلف الرواقيون - فيما بينهم - بصدد مصير النفس، وقد أشرت إلى أن كريزيب كان يعتقد بأن نفوس الحكماء

^(٣١١) أحمد أمين، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي. ص ٨٠، وقد وردت هذه القصة مع تغييرات طفيفة، في مخطوط عنوانه أسرار الحكمة الشرقية ولكنه منسوب إلى عبد الحق بن سبعين، بدار الكتب رقم ١٩ حكمة تيمور، وقد ورد النص المذكور أعلاه ص ٢٢.

^(٣١٢) د. أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية. ص ٢٥٣ - ٢٥٤

^(٣١٣) السهروردي، حكمة الإشراق، ص ٢٦٨

^(٣١٤) الشيرازي، الأسفار الأربعة (المجلد الثاني ص ٢٢، ص ٥٠ المجلد الرابع ص ٢٩٧ وما بعدها، ص ٤٥٨، ص ٥٣٩

^(٣١٥) التهانوي، كشاف. ص ١١٠ - ١١١

الخيرين وحدها تبقى بعد الموت، أما نفوس الأشرار، فإنها تشتت بعد الموت وتفتنى، ولكن يلفت الدكتور جدعان الأنظار إلى رأى R. Walzer في كتابه Greek into Arabic, P. 22 حيث يقرر أنه من المحتمل أن يكون الفارابي قد تأثر بالرواقية، في الاعتقاد بأن النفوس الشريرة، لا خلود لها، وهى تفتنى بفناء الجسد⁽³¹⁶⁾. ولكن لا يشير الدكتور جدعان إلى أحد مؤلفات الفارابي، التى يمكن أن نجد فيها هذه الفكرة الخاصة بمصير النفس، فنستمد من ابن طفيل ضوءاً يوضح لنا حقيقة موقف الفارابي من هذه المسألة .. يقول ابن طفيل: "أثبت (الفارابي) في كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت، في آلام لانهاية لها، بقاء لانهاية له، ثم صرح في السياسة المدنية، بأنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة"⁽³¹⁷⁾. وبذلك يكون الفارابي قد تردد في مسألة بقاء نفوس الأشرار، فأقر بقاءها في كتابة الملة الفاضلة، وأنكره في السياسة المدنية في معرض حديثه عن أهل المدينة الذين ليست أفعالهم مسددة نحو السعادة، وبالتالي تكسبهم هذه الأفعال هيئات ردية من هيئات النفس، وتصير أنفسهم مرضى، "فهؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية، غير مستكملة استكمالاً، تفارق به المادة، حتى إذا بطلت المادة، بطلت"⁽³¹⁸⁾. وهكذا ليس لدينا ما يبرر رفض وجهة نظر Walzer، إذ أن موقف الفارابي في السياسة المدنية قريب من موقف كريزيب.

٣- الملائكة والشياطين أجسام:

زعم بعض حكماء الإسلام، أن الملائكة، هم العقول المجردة والنفوس الفلكية، والجن أرواح مجردة، لها تصرف في العنصریات، وقد ذهب ابن سينا إلى القول بأن الجن حيوان يتشكل بأشكال مختلفة، ثم قال: وهذا شرح الاسم، ويدل هذا، في نظر التهانوى، على أن ابن سينا شرح المراد بهذا اللفظ، دون أن يعتقد أن له وجوداً حقيقياً في الخارج، أما المثبتون لوجود الجن، فقد اختلفوا على قولين: منهم من زعم إنها ليست أجساماً ولا حالة في أجسام، بل هى جواهر قائمة بأنفسها، وكما تتعلق النفس، وهى من الموجودات المجردة، بالروح وهو جسم لطيف

(316) Jadaane, L'influence, P. 157

(317) ابن طفيل، كتاب أسرار الحكمة المشرقية - القاهرة، الخانجي ١٩٠٩، ص ٢

(318) الفارابي، السياسة المدنية، طبع حيدرآباد. ص ٥٣

بخارى، فكذلك لم يبعد أن يكون لكل واحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من أجزاء الهواء الذى يسرى فى جسم آخر كثيف. ومن الناس من زعم أن الجن أجسام لطيفة نورانية، وقد أقرت المعتزلة ذلك، وعللت عدم رؤية الإنس للجن، برقة أجسامهم ولطافتها، ولو زاد الله فى أبصارنا قوة لرأيانهم، كما يرى بعضنا بعضاً، ولو أنه تعالى كثف أجسامهم وبقيت أبصارنا على هذه الحالة لرأيانها أيضاً^(٣١٩).

وليس بمستكر عند الأشعرى، أن يدخل الجن فى الناس، لأن أجسام الجن أجسام رقيقة، ويشبه الأشعرى دخول الجن جوف الإنسان، من خروقه، بدخول الماء والطعام فى بطنه، وهما أكثف من أجسام الجن، وكذلك جسم الشيطان، أرق من أجسامنا^(٣٢٠). والملائكة فى نظر مسعود التفتزاني: "أجسام لطيفة، تظهر فى صور مختلفة"^(٣٢١).

والحاصل مما سبق، أنه من المحتمل، أن يكون المسلمون، قد نقلوا فكرة الرواقية عن الروح أنها جسم لطيف، إلى تصورهم للملائكة والشياطين والجن، فهى جميعاً أرواح، ومن صفات الأرواح، أنها أجسام لطيفة.

٤- الكلام جسم:

وكما صرح الرواقيون بأن الكلام - كسائر الأشياء الحقيقية - جسم، فإن بعض مفكرى الإسلام ذهب هذا المذهب، فقرر فريق من المتكلمين "أن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم، صوت مقطع مؤلف مسموع، وهو فعل الله"، ونقل لنا الأشعرى، عن جعفر بن مبشر، اختلاف آراء الذين زعموا، أن كلام الله سبحانه جسم^(٣٢٢)، أما عن كلام البشر فإن النظام المعتزلى، قد ذهب إلى أنه "جسم لطيف، منبعث من المتكلم، ويقرر أجزاء الهواء، فيتموج الهواء بحركته، ويتشكل بشكله، ثم يقرع العصب المفروش فى الأذن، فيتشكل العصب بشكله، ثم يصل إلى الخيال، فيعرض على الفكر العقلى فيفهم" ويرجع الشهرستاني رأى النظام هذا إلى

^(٣١٩) التهانوى، كشف، ص ٣٧٨-٣٧٤

^(٣٢٠) الأشعرى، مقالات، ج ٢، ص ٤٣٥-٤٣٦

^(٣٢١) التفتزاني، شرح تهذيب الكلام، ص ١١٨

^(٣٢٢) الأشعرى، مقالات، ج ٢، ص ٥٨٨-٥٨٩

الفلاسفة^(٣٢٣)، وفيما يلي أتتبع فكرة جسمانية الكلام بشئ من التفصيل، في دوائر الفكر الإسلامي المختلفة:

أ- الجهمية: حكى زرقان عن جهنم بن صفوان أنه كان يقول: إن القرآن جسم وهو فعل الله^(٣٢٤). ولكن هل استخدم الجهم حقيقة هذه الكلمة "جسم" بمصطلحها الفني للدلالة على "شئ موجود"، وهو القرآن، أم أن نسبة هذه الكلمة إلى الجهم هو إلزام من أعدائه؟ يرجح أستاذنا أن الجهم قد استخدم الكلمة بمعنى شئ موجود وهذا لا يكون إلا جسمًا^(٣٢٥). وذلك مفهوم رواقى أصيل.

ب- المعتزلة: أشرت منذ قليل، إلى أن النظام قد اعتبر كلام الإنسان من الأمور الجسمانية، وزعم أيضا أن كلام الله سبحانه يسمع لأنه صوت^(٣٢٦)، والصوت عنده جسم^(٣٢٧)، إذن فكلام الخالق عنده جسم^(٣٢٨).

أما الجاحظ فقد "حكى ابن الراوندى عنه أنه قال: إن للقرآن جسداً، يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً، وهذا مثل ما يحكى عن أبى بكر الأصم، أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق، وأنكر الأعراض أصلاً، وأنكر صفات البارى تعالى"^(٣٢٩). وهذا القول الذى يورده الشهرستانى، لا نجده عند معظم مؤرخى الفرق كعبد القاهر البغدادى أو الاشعرى أو الخياط أو غيرهم، كما لا نجد هذا رأى فيما كتب الجاحظ نفسه من رسائل وصلت إلينا. ولكننا نجد هذا القول فى صورته مختلفة عند الإيجى والجرجاني والتهانوى، فهم ينسبون للجاحظ القول بأن "القرآن جسد، ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة"^(٣٣٠). أما المقرئى فقد حكى عن الجاحظ قولاً يشبه ما أورده الشهرستانى فيقول المقرئى (المتوفى عام ٨٤٥هـ): أن القرآن المنزل، من

(٣٢٣) الشهرستانى، نهاية الإقدام. ص ٢١٨

(٣٢٤) الاشعرى، مقالات، ج ٢٠. ص ٥٨٩

(٣٢٥) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ٣٤٠

(٣٢٦) الاشعرى، مقالات، ج ٢. ص ٥٨٢

(٣٢٧) نفس المصدر، ج ٢. ص ٤٢٧

(٣٢٨) نفس المصدر، ج ١. ص ٢٤٥

(٣٢٩) الشهرستانى، الملل، ج ١. ص ٧٢

(٣٣٠) الإيجى، المواقف، الجرجاني، التعريفات. ص ٦٤، التهانوى، كشاف، ص ٣٢٩

قبيل الأجساد، ويمكن أن يصير مرة رجلاً، ومرة حيواناً^(٣٣١) وقد عرض نلينو، في بحث له حول هذه الفكرة الغريبة المنسوبة إلى الجاحظ، وجهات نظر الباحثين المختلفة بصددها، وقام بتفنيدها والرأى عنده أن القول المنسوب إلى الجاحظ ليس نظرية من نظرياته الكلامية، ولكنه إلزام استخلصه خصومه من مذهبه، في أن القرآن مخلوق، وفي أن كلام الله إلى الناس مادي، ومما يؤكد، أن هذا القول، إلزام من الخصوم، هو أن الشهرستاني عندما أورد الكلام المنسوب إلى الجاحظ، فقد حكاه عن ابن الراوندي العدو الأول للمعتزلة وصاحب كتاب فضائح المعتزلة، والحقيقة أن كلام الله عند الجاحظ جسم، وبخاصة أن الشهرستاني يقارن بين قول الجاحظ وبين قول أبي بكر الأصم، الذي زعم "أن القرآن جسم مخلوق"^(٣٣٢).

ومن المرجح أن يكون نلينو قد أصاب في رأيه، إذ أن من غير المقبول الاعتقاد بأن الجاحظ قد صرح بهذا القول الذي ينسبه إليه عدو المعتزلة ابن الراوندي، وبالأحرى يجب فهم هذا القول، على أنه إلزام من الخصوم، على اعتقاد الجاحظ، بأن القرآن جسم حيث تابع في ذلك أستاذه النظام، وقد أراد الأستاذ والتلميذ المعتزليان بهذا الاعتقاد - اعتقاد أن كلام الله جسم - أن يثبتا أنه مخلوق، وأنه ليس قديماً، كما قرر أهل السنة والجماعة. من أجل ذلك رفض الجاحظ زعم القوم بأن القرآن ليس بصوت ولا تقطيع ولا تأليف، وقال "والقرآن على غير ذلك، جسم وصوت، وذو تأليف، وذو نظم وتقطيع، وخلق قائم بنفسه، مستغن عن غيره، ومسموع في الهواء..." ثم يستنتج من هذه الصفات، النتيجة النهائية التي يؤمن بها كما آمن سائر المعتزلة فيقول: "وكل ما احتملته الأجسام، ووصفت به الأجرام، كل ما كان كذلك، فمخلوق في الحقيقة دون المجاز"^(٣٣٣). ولكن من العجيب أن يستنكر نلينورد هوروفيتز فكرة الجاحظ إلى الرواقية، فإذا استبعدنا تأثير الرواقية - كما أراد نلينو - فماذا نفسر فكره جسمية الكلام التي تجدها عنده؟ إنه مما لا شك فيه أن الجاحظ قد وجد ميراثاً كبيراً من التجسيم الرواقي في عصره عامة، وعند أستاذه النظام بصفة خاصة.

(٣٣١) المقرئ، الخطط، طبع بولاق عام ١٢٢٠هـ، ج ٢٠، ص ٣٤٨

(٣٣٢) نلينو، بحوث في المعتزلة - التراث اليوناني نشر د. بدوي، ص ٢١٢-٢١٦

(٣٣٣) الجاحظ، رسائل نشرها السندوبي، ص ١٤٩ - ١٥٠

ج - النجارية: وهم أصحاب الحسين بن محمد النجار، وافقوا المعتزلة في بعض الأمور، ولعل من بينها مسألة اعتقاد أن القرآن - كلام الله - جسم، فقال النجار: "أن كلام الباري تعالى، إذا قرئ فهو عرض، وإذا كتب فهو جسم"^(٣٢٤)، وتقوم هذه الفكرة عند النجار، على اعتقاده أن الرقوم - أي الكتابة - أجسام^(٣٢٥).

د - الظاهرية: ذهب أحد شيوخهم وهو ابن حزم، إلى أن الحرف "إنما هو هواء يندفع من مخرج ذلك الحرف، بعصر بعض آلات الصوت له من الرئة وأنابيب الصدر والحلق... (الخ)، فذلك الهواء المندفع، جسم طويل عريض عميق، فهو محتمل الانقسام ضرورة، فذلك الهواء هو الحرف، فالحرف هو جسم محتمل للقسمة ضرورة"^(٣٢٦). ويستفاد من هذا، إن كلام الإنسان، في نظر ابن حزم والرواقية من قبله، هو جسم وأنه مكون من حروف، وهي أجسام، وربما استمد ابن حزم هذا المذهب من إخوان الصفا.

هـ - إخوان الصفا: أشرت فيما سبق، إلى أن النطق الإنساني عندهم، يقال على أمرين متميزين: الكلام النفساني، والكلام اللفظي، فأما الأول فهو عندهم أمر غير جسماني، أما الكلام الملفوظ فقالوا عنه أنه "أمر جسماني محسوس"، وذلك لأنه أصوات مسموعة، ذات هجاء، وتظهر من اللسان، الذي هو عضو جسدي، وتمر إلى الأذان، وهي أيضاً أعضاء جسمانية، والأصوات هي حروف لفظية، تحدث في الحلقوم والحنكين وبين اللسان والشفيتين عند خروج النفس من الرئة^(٣٢٧). ولا يثبت الكلام دائماً في الهواء لأنه "جسم سيال"^(٣٢٨)، ويقارن إخوان الصفا في الكلام، بين المعاني وبين الألفاظ فيقولون: "والمعاني كالنفوس، والألفاظ كالأجسام، والمعاني كالأرواح، والحروف كالأبدان"^(٣٢٩). ونلاحظ أن مذهب إخوان الصفا رواقى بحت، سواء في التفرقة بين نوعي الكلام أو في الصفات التي ينسبون لها إلى كل نوع منهما،

(٣٢٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٨١

(٣٢٥) الجويني، الإرشاد، ص ١٣٣

(٣٢٦) ابن حزم، الفصل، ج ١، ص ٦٥

(٣٢٧) إخوان الصفا، رسائل، ج ١، ص ٢٧٦-٢٧٧

(٣٢٨) إخوان الصفا، الرسائل، ج ٣، ص ٢٣٩

(٣٢٩) نفس المصدر، ج ٣، ص ١٢٥، ص ١٣٢

ونلاحظ أخيراً في الرسالة السابعة عشر من الجسمانيات الطبيعات، أن إخوان الصفا يقولون: "كلام الإنسان وصوت الحيوان، حي ذو حركات نفسانية"^(٣٤٠)، فما أقرب كلام الإنسان اللفظي في مذهب إخوان الصفا، بما يحكى عن كلام الله في مذهب الجاحظ، فكلاهما أمر جسماني حي أو "حيوان" .

و- الله جسم: ذهب بعض مفكرى الإسلام، إلى أن الله تعالى جسم، كبعض الذين وافقوا هشام بن الحكم ومحمد بن كرام^(٣٤١)، ويقرر بحق الدكتور جدعان، إن هذه الفكرة، "لا تتفق ولا تتمشى مع الفكرة القرآنية، عن اله ليست كمثله شئ" ويرى أن المفكرين الإسلاميين الذين دافعوا عن فكرتى جسمانية الله وتشبيهه بالإنسان، قد تأثروا في هذا الصدد بتأثيرات أجنبية^(٣٤٢). فهاتان الفكرتان إذن غريبتان عن الإسلام، دخيلتان عليه، من أجل ذلك هاجمها بشدة وأنكرها تماماً، أهل الحق المعبرون حقيقة عن الروح الإسلامية القرآنية، أعنى الأشاعرة^(٣٤٣)، ولم يقبلها أيضاً المعتزلة، وهم أهل التنزيه، وانتقدهما كذلك ابن حزم^(٣٤٤)، فضلاً عن أن فلاسفة الإسلام على الجملة استنكروا القول بأن الله جسم، سواء أكانوا بذلك متأثرين بدينهم، أم متابعين لأرسطو وأفلاطون. ولعل الفلسفة الرواقية، أهم مصدر خارجي لفكرة جسمية الله، عند المسلمين.

وقبل الخوض في بحث هذه المسألة، يجدر أن نفرق في البداية، بين التشبيه والتجسيم^(٣٤٥)، فأما أهل التشبيه، فهم الذين يثبتون لله تعالى اليدين والوجه وسائر الأعضاء، فيشبهون البارى عز وجل بمخلوقاته، وليس للتشبيه أصل رواقى البتة فإنه الرواقية - كما رأينا - لا يشبه البشر، أما المجسمة فهم فريق أطلق لفظ الجسم على الله تعالى، ويعنى بذلك أنه موجود. وليس كل مشبه مجسماً بالضرورة، ولا كل مجسم مشبهاً بالضرورة، وفي هذا المعنى يقول الأشعرى: "وممن قال بالصورة، من

^(٣٤٠) نفس المصدر، ج ٣ ص ١٣٧

^(٣٤١) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص ٤١

^(٣٤٢) Jadaane, L'Influence, P. 27

^(٣٤٣) الأشعرى، مقالات، ج ١ ص ٢٦٠ اللمع ص ٢٣ كذلك الباقلاني، التمهيد ص ١٩١ كذلك

الجوينى، الإرشاد، ص ٤٢ كذلك الغزالي، الأحياء، ج ١ ص ٨٩

^(٣٤٤) ابن حزم، الفصل، ج ٢ ص ١١٧

^(٣٤٥) Jadaane, L'Influence, PP.1580163

ينكر أن يكون البارئ جسماً، وممن قال بالتجسيم من ينكر أن يكون البارئ صورة^(٣٤٦). ولكن في اغلب الأحيان - كما سرى الآن - أن بعض مفكرى الإسلام يجمعون بين التشبيه والتجسيم:

أ- أصحاب الحديث الحشوية: إن أول من نجد لديهم فكرة تجسيم الله، هم جماعة من أصحاب الحديث الحشوية، مثل مضر بن محمد خالد بن الوليد، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصرى (المتوفى عام ١٤٩هـ أي أنه قد توفى كهمس قبل مقاتل بن سليمان بعام واحد)، وأحمد بن عطاء الهجيمى البصرى، فهؤلاء "أجازوا على ربهم الملامسة، والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض، وحكى الكعبى عن بعضهم: أنه كان يجوز الرؤية في دار الدنيا، وأن يزورونه ويزورهم، وحكى داود الجواربى، أنه قال: اعفونى عن الفرج واللحية، واسألونى عما وراء ذلك، وقال: إن معبوده جسم، ولحم، ودم، وله جوارح وأعضاء ... ومع ذلك: جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شئ..."، ويعزو الشهرستانى، هذه الأفكار المشبهة والمجسمة إلى اليهود^(٣٤٧).

والسؤال المهم هنا، هل كان تجسيم الرواقية هو مصدر آراء هؤلاء المفكرين المتقدمين عامة، والرأى القائل بأن الله جسم لا كالأجسام، ولا يشبهه شئ بصفة خاصة؟ مما لا شك فيه أن الإجابة القاطعة الحاسمة عن هذا السؤال، أمر ليس هينا فمن التعسف الزعم بأن للرواقية تأثيراً عليهم، إذ ليس تحت أيدينا من الأدلة ومن النصوص القديمة، ما يبرر هذا الزعم، إلا أنه يلاحظ أن أحد هؤلاء الحشوية، وأعنى كهمس، قد عاصر مقاتل بن سليمان، وسرى الآن كيف أن مقاتلاً، كان من المجسمة وأن تأثيره بالرواقية، أمر محتمل، وأن البيئة والزمان اللذين عاش فيهما مقاتل، كانت تسود فيهما آراء رواقية ممتزجة بالمذاهب الثنوية أو باللاهوت المسيحى.

(٣٤٦) الاشعري، مقالات، ج ١ ص ٢٥٩

(٣٤٧) الشهرستانى، الملل، ج ١ ص ٩٦-٩٧ وكذلك د. النشار، نشأ الفكر ج ١ ص ٦٠٥

ب - مقاتل بن سليمان (توفي عام ١٥٠ هـ): اختلفت أقاويل العلماء في شأن مقاتل، فمنهم من مدحه، ومنهم من قلل شأنه أو كفره، يقول أبو حاتم محمد ابن حيان البستي: "مقاتل بن سليمان، كان يأخذ عن اليهود والنصارى، علم القرآن العزيز، الذي يوافق كتبهم، وكان مشبها يشبه الرب بالمخلوقين، وكان يكذب مع ذلك في الحديث"^(٣٤٨). ويستفاد من هذا النص الذي ذكره ابن خلكان أن مقاتلا كان مشبهاً، ويرجع مذهبه في التشبيه إلى اليهود، ولكن هل كان مقاتل مجسماً أيضاً؟.

إن التهانوي يلحق مقاتل بن سليمان، بفرقة المجسمة الذين يقولون "إن الله جسم حقيقة"^(٣٤٩). كما يحكي ابن تيمية عن مقاتل قوله "إن الله جسم وجثة وأعضاء على صورة الإنسان"، إلا أن ابن تيمية تشكك في حقيقة نسبة هذا المذهب إلى مقاتل بن سليمان، فقال: "أما مقاتل فالله أعلم بحقيقة حاله"، ثم يحذر من الاعتماد على الأشعري الذي ينسب هذا المذهب إلى مقاتل في كتابه مقالات الإسلاميين (ج ١. ص ١٥٣، ٢٠٩)، وذلك لأن الأشعري، إنما استمد معلوماته عن مقاتل من المعتزلة الذين من المحتمل أن يكونوا قد تجنوا على مقاتل، مع أن الشافعي قد قال "من أراد التفسير، فهو عيال على مقاتل"^(٣٥٠). إما ابن حزم الأندلسي، فإنه يعرض مذهب مقاتل على النحو الآتي: "كان مقاتل هذا، مع جهم بخراسان في وقت واحد، وكان يخالفه في التجسيم ... وكان مقاتل يقول: إن الله جسم ولحم ودم على صورة الإنسان"^(٣٥١) هذا، وسبق أن ذكرت أن جهم بن صفوان كان يعتقد أن كل شيء لا يكون إلا جسماً، أما الله فهو وحده غير جسم، ونستنتج الآن من كلام ابن حزم إن مقاتل بن سليمان، اتفق مع معاصره الجهم في القول بالجسمية، أما الفرق بينهما هو أن الأول قد ذهب في التجسيم إلى أقصى مداه، بينما الثاني قد استثنى الله من دائرة الجسمانيات.

^(٣٤٨) ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبع ١٢٢٥، ج ٢٠. ص ١٦٦

^(٣٤٩) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون. ص ٢٧٣

^(٣٥٠) ابن تيمية، منهاج السنة. ص ٢٥٩

^(٣٥١) ابن حزم، الفصل، ج ٤. ص ٢٠٥

وعلى الجملة فإن معظم الكتب، قد أجمعت على أن مقاتلاً كان مشبهاً ومحسماً وكما يقول أستاذنا: "التجسيم رواقى، وكان مقاتل بن سليمان مجسماً" (٣٥٢)، ثم يطرح في مكان آخر السؤال الآتي: "هل تأثر مقاتل بالرواقية، وهى أيضاً تقول إن الوجود جسم، وإن الله جسم؟" ويرى الأستاذ أن من المحتمل إن تكون الرواقية قد وصلت إلى مقاتل عن طريق الفلسفات الثنوية وبخاصة الديصانية، كما أنه تأثر من ناحية أخرى بالإسرائيليات والمسيحيات، وغير ذلك من مصادر التجسيم، وهذا هو الاحتمال، الذى أميل إليه شخصياً أما الاحتمال الآخر، فهو أن يكون مقاتل قد وصل إلى التجسيم، خلال تفسير قرآنى بحث مستنداً على الثقافة العامة المنشرة في خراسان أبان ذلك الوقت (٣٥٣).

ح - الشيعة الروافض: كان الشيعة مجسمة ومشبهة، وهم الذين نقلوا الأفكار التجسيمية إلى أهل السنة والجماعة (٣٥٤)، وقد اختلف الشيعة الروافض في التجسيم إلى عدة فرق، فزعمت أحداها - وهم أصحاب هشام بن الحكم - أن معبودهم جسم، له نهاية وحد وأنه نور ساطع كالسبيكة الصافية ... الخ (٣٥٥). ولكن يذهب فخر الدين الرازى إلى أن هشام "غير مذهبه في سنة واحدة عدة تغييرات، فزعم تارة أن الله تعالى كالسبيكة الصافية، وزعم مرة أخرى أنه كالشمع الذى من أى جانب نظرت إليه كان ذلك الجانب وجهه، واستقر رأيه عاقبة الأمر، على أنه سبعة أشبار..." (٣٥٦). ويتضح من هذا أن الروايات قد تباينت فيما يختص بتشبيهه إله هشام ابن الحكم بالمخلوقات. "حكى ابن الراوندى عن هشام، أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما ... وحكى الكعبى عنه أنه قال: هو جسم ذو أبعاد، له قدر من الأقدار، ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شئ" (٣٥٧). ويقترب إله هشام،

(٣٥٢) نفس المصدر، ج ١. ص ٦٠٩

(٣٥٣) نفس المصدر، ج ٢. ص ٢١٥

(٣٥٤) نفس المصدر، ج ١. ص ٦٠٩

(٣٥٥) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ج ١. ص ١٠٢، كذلك: عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق. ص

(٣٥٦) الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. ص ٦٤

(٣٥٧) الشهرستانى، الملل منحل، ج ١. ص ١٦٤، الخياط، الانتصار ١٠٦-١٠٧

كما ورد في حكاية الكعبي التي يذكرها هوروفيتز^(٣٥٨)، ومن اله الرواقية، ويقترب أكثر، حتى ينطبق تماماً تصور هشام لله على تصور الرواقيين له، في حكاية الأشعري عن هشام بن الحكم "أنه قال: هو جسم لا كالأجسام، ومعنى ذلك أنه شيء موجود"^(٣٥٩). ووفقاً لحكاية الأشعري يكون الجسم عند هشام، بمعنى الموجود، فكل موجود جسم، والله موجود، فهو جسم، ولكنه لا كالأجسام^(٣٦٠).

ويذهب مؤرخو الفكر الإسلامي إلى أن هشام بن الحكم، هو أول من قال "الله جسم"^(٣٦١). ولكننا رأينا أن مقاتل بن سليمان، قد سبق هشاماً في القول بأن الله جسم، ولعل مرد ذلك أن مقاتل قد بدأ من تفسير القرآن، تحت مؤثرات خارجية من بينها الرواقية، وانتهى إلى التجسيم، بينما بدأ هشام من الطريق العقلي الفلسفي البحت، إثبات الجسمية لله، فذهب إلى أنه جسم بمعنى أنه شيء موجود، وهذا هو طريق أصحاب الرواق.

أما الفرقة الثانية من الرافضة، التي يذكرها الأشعري، فإن صورها لله ينطبق تماماً مع التصور الرواقي أيضاً، فقد اعتقد أصحاب تلك الفرقة "أن ربهم ليس بصورة، ولا كالأجسام، إنما يذهبون في قولهم: أنه جسم، إلى أنه موجود، ولا يثبتون الباري ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاد متلاصقة"^(٣٦٢)، كما أنهم أنكروا أن يكون موصوفاً بلون أو طعم أو رائحة أو مجسة^(٣٦٣). ولكن للأسف لا يذكر صاحب مقالات الإسلاميين أسماء القائلين بهذا المذهب الذي يتفق مع الرواقية في اعتبار الله جسماً، ليس له شكل معين، لأنه منبث في العالم، وكونه جسماً، يلزم من كونه موجوداً، إذ أن كل موجود فهو جسم بالضرورة.

ومن الشيعة الإمامية، نجد المغيرة بن سعيد العجلي، قد قال: "إن الله تعالى صورة وجسم ذو أعضاء"^(٣٦٤). فانضم المغيرة بذلك إلى فريق المجسمة والمشبهة.

(358) Hovovitz, Ueber den Einfluss, S. 39

(359) الأشعري، مقالات، ج ١. ص ٢٥٧

(360) د. النشار، نشأة الفكر، ج ٢. ص ٢٣١

(361) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج ١. ص ١١٩ وكذلك د. النشار، نشأة الفكر، ج ٢. ص ٢٢٢

(362) الأشعري، مقالات، ج ١. ص ١٠٤

(363) نفس المصدر، ج ١. ص ٢٥٧

(364) الشهرستاني، الملل، ج ١. ص ١٥٢

د- الكرامية: يذهب الشهرستاني، إلى أن أكثر الكرامية، قد أطلق لفظ الجسم على الله تعالى، ورأى بعضهم، أن المقصود بقولهم أنه جسم، أنه قائم بذاته وذلك حد الجسم عندهم^(٣٦٥)، ويفسر ابن تيمية قول الكرامية عن الله أنه جسم "بأنه الموجود، أو القائم بنفسه، لا بمعنى المركب، وقد اتفق الناس على أن من قال انه جسم وأراد هذا المعنى، فقد أصاب في المعنى، ولكن إنما يخطئه من يخطئه في اللفظ"^(٣٦٦). ويتبين لنا من نص ابن تيمية، أنه يوافق ابن كرام وأصحابه في الاعتقاد بأن الله موجود، وأنه قائم بنفسه، ولكنه لا يوافق في إطلاق لفظ الجسم عليه تعالى وهذا الموقف عينه، قد اتخذته الأشاعرة أيضاً، فيحكي التهانوي قول الكرامية عن الله أنه جسم "أى موجود، وقال قوم منهم: هو جسم أى قائم بنفسه، فلا نزاع بيننا معاشر الأشاعرة، وبينهم إلا في التسمية"^(٣٦٧).

ولئن كان الله عند ابن كرام وأصحابه جسماً، فإن ماعدا الله وما سواه ليس جسماً على الإطلاق، وإنما اعتبر الموجودات لا أجسام، بل أفعال، ويقرر أستاذنا أن: "ابن كرام هنا رواقى واضح" وهو يقع في مذهب أحادية المادة، وهو نواة مذهب وحدة الوجود لدى مدرسه محيي الدين بن عربي^(٣٦٨).

وكانت ألفاظ محمد بن عيسى الصوفي الالبيري، تدل على أنه يذهب مذهب الكرامية في التجسيم، فيما يقول ابن حزم^(٣٦٩).

هـ - ابن تيمية: تشير دائرة المعارف الإسلامية، إلى إن ابن تيمية، قد ذهب عام ٧٠٥ هـ، إلى القاهرة وهناك اتهم بمشايعة مذهب التجسيم، فحكم عليه بأن يلقي هو وأخواه في الجب بقلعة الجبل، ثم يقول محمد بن شنب في دائرة المعارف الإسلامية أنه: "لما كان ابن تيمية مسرفاً في التشيع لمذهب التجسيم فقد كان يفسر كل الآيات والأحاديث التي تشير إلى الله تفسيراً حرفياً، ولقد تشبع بهذه

(٣٦٥) نفس المصدر، ج ١. ص ١٠٠

(٣٦٦) ابن تيمية، منهاج السنة ص ٢٤٧

(٣٦٧) التهانوي، كشف اصطلاحات القنون. ص ٣٧٣

(٣٦٨) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ٦٢٠

(٣٦٩) ابن حزم، الفصل، ج ٢. ص ٢٠٥

العقيدة إلى درجة أنه - كما يقول ابن بطوطة - قال من منبر جامع دمشق: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ثم نزل درجة من درج المنبر" (٣٧٠).

ويعلق الباحث الهندي عبد الصمد شرف الدين، ناشر "مجموعة تفسير من ست سور" لابن تيمية، على أصحاب دائرة المعارف الإسلامية، فيما يختص بهذا الزعم، فيقول إنهم "ليسوا أول من رمى المصنف (أى ابن تيمية) بالتجسيم فى الصفات، بل اتبعوا من تقدمهم فى هذا الباب حذو النعل بالنعل، من غير تفكر ولا نرو فيما يقولون، غير مباليين هل صدقوا أم كذبوا، وهل أنصفوا أم ظلموا؟... وأما قول ابن بطوطة ... فكذب صريح، وإفك مبين، وبهتان عظيم، بل غالب ما ذكره ابن بطوطة عن المنصف، ففيه مبالغة واختلاط، وعدم تحرى الصدق فى النقل واقتراء الكذب عليه... (٣٧١).

ولقد أشرت منذ قليل، إلى استنكار ابن تيمية، لإطلاق الكرامية لفظ الجسم على الله تعالى (٣٧٢)، وها هو نص آخر صريح يثبت عدم إطلاق ابن تيمية لفظ الجسم على الله يقول ابن تيمية: "... فالذى عليه أهل الحق من السنة، أنه تعالى لا يوصف بالجسمية أصلاً، بل ولا فى فطرة العرب العرباء، جاهليتها وإسلاميتها، أن الله جسم أبداً تعالى الله عن ذلك"، ثم يقول عن الجسم إن فيه إجمالاً، قد يراد به المركب الذى كانت أجزاءه مفرقة فجمعت، أو ما يقبل التفريق والانفصال أو المركب من مادة وصورة، والله منزّه عن ذلك كله، وقد يراد بالجسم ما يشار إليه، أو ما يرى، أو ما تقوم به الصفات، فالله يشار إليه فى الدعاء وبالقلوب والعيون، ويرى فى الآخرة عياناً، وتقوم به الصفات فإن أردت "ليس بجسم" هذا المعنى، قيل لك: هذا المعنى الذى قصدت نفيه بهذا اللفظ، معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تقم دليلاً على نفيه، وأما اللفظ فبدعة نفيًا وإثباتًا، فما فى النصوص ولا فى قول السلف، إطلاق لفظ الجسم على الله، ولا نفيه" (٣٧٣). وقد تابع ابن قيم الجوزية، أستاذه ابن

(٣٧٠) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول. ص ١١٠، ١١٢

(٣٧١) ابن تيمية، مجموعة تفسير، هامش. ص ٢٣ - ٢٦

(٣٧٢) ابن تيمية، منهاج السنة. ص ٢٤٧

(٣٧٣) ابن تيمية، المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ٨٠-٨١

تيميه في عدم إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، فقرر ابن القيم "أن لفظ الجسم، لم يرد في الشرع نفيًا أو إثباتًا"^(٣٧٤).

ويجدر بي - في نهاية كلامي عن التجسيم - إن أذكر أن الرواقية، لم تكن هي المصدر الوحيد للتجسيم الذي امتزج بالفكر الإسلامي، بل كان اليهود أهل تجسيم وتشبيه، فقد وجدوا التوراة ملئت بالمتشابهات، مثل الصورة والمشافهة والتكليم جهرا وخلافة^(٣٧٥)، أما الجديون المسيحيون، فقد أثبتوا أن التجسد جائز، وأنه لا يمس الله في تنزيهه، وقد حاول تيودورس بن قرة إقناع المسلمين بذلك^(٣٧٦). كما كانت المذاهب الغنوصية تنادي أيضاً بالتجسيم في أقوى صورة^(٣٧٧).

ثانيا: النظرية الذرية:

ذهب جمهور المتكلمين، أشاعرة ومعتزلة، إلى إن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة، إن يكون لها جزء وتلك الأجزاء هي جواهر فردة، وأول من قال بهذه النظرية في العالم الإسلامي، هو أبو الهذيل العلاف^(٣٧٨). ومن المرجح إن هذه النظرية، ترجع إلى ديموقريطس وأبيقور، وقد خالف بعض الإسلاميين هذه النظرية، كما خالفها الرواقيون من قبل.

فقد أنكر هشام بن الحكم نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وقرر أن الجسم يتجزأ تجزؤا بلا نهاية، وقد تابع النظام أستاذه هشام في هذا الموقف^(٣٧٩). فقال النظام: "لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ"^(٣٨٠). ويميل الدكتور أبو ريدة إلى القول بأن النظام كان يقصد انقسام الجسم بالقوة والإمكان، لا انقسامه إلى ما لا

^(٣٧٤) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسله. ص ١١٢

^(٣٧٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١. ص ١٩٣ وكذلك ابن حزم الفصل، ج ١ ص ١٦١

^(٣٧٦) جرديه وقنواني، فلسفة الفكر الديني، ج ١. ص ٦١

^(٣٧٧) د. النشار، نشأه الفكر، ج ١. ص ٤٦٣

^(٣٧٨) الغرابي، أبو الهذيل العلاف. ص ٥٢

^(٣٧٩) البغدادي، الفرق بن الفرق. ص ١١٣، وكذلك المقدسي، البدء والتاريخ ج ١ ص ٣٩

^(٣٨٠) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢. ص ٣١٨

نهاية بالفعل، ولا يتعرض بعد ذلك الدكتور أبو ريذة لمسألة تأثير النظام بالرواقية أو عدم تأثيره بها في هذه المسألة^(٣٨١) ولكن هناك نص صريح يؤكد أن النظام قد قرر أن الجسم منقسم بالفعل إلى أجزاء غير متناهية، واستمد هذا النص من كتاب الهدية السعيدية، إذ يعرض مؤلفه للمذاهب المختلفة في انقسام الجسم، فيقول بصدور المذهب الثالث ما نصه "إن جميع الأجزاء الممكنة في الجسم، غير متناهية، وموجودة فيه بالفعل، وعلى هذا يكون كل جسم مشتملاً بالفعل على أجزاء لا تتناهي بالفعل، وهذا مذهب النظام من المعتزلة وبعض الأقدمين من اليونانيين"، ثم يعرض صاحب الهدية السعيدية بعد ذلك لمذهب الحكماء المشائين والإشراقيين والمحققين من المتكلمين، وهو المذهب الذي يقرر "أن جميع الأجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية، موجودة فيه بالقوة..."^(٣٨٢).

وهناك من ناحية أخرى ما يدل على أن النظام قد ذهب إلى أن الأجسام تنقسم إلى ما لا نهاية بالفعل، لا بالقوة، واستمد ما يؤيد زعمي من كتاب الانتصار للخياط المعتزلي لعله أوثق المصادر بحقيقة آراء النظام، يقول الخياط: "فإن إبراهيم، كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها إذا أخلت وما هي عليه فأما إذا منعت مما هي عليه من المنافرة، وقهرت على الاجتماع، فإن جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر، كما أن من جوهرها وشأنها المنافرة عند تخيلتها وما هي عليه، وهذا شيء أكثر الخلق شركاء إبراهيم فيه، وهو أمر واضح غير غامض ولا خفي، أنت تعلم أن من شأن الماء السيلان، وقد يمكن منعه من ذلك"^(٣٨٣). ويدل هذا النص في نظري، على أن النظام، مثله كمثله الرواقية، يرى أن المادة من شأنها التشتت والتفرق، وبالتالي تنقسم بالطبع إلى ما لا نهاية بالفعل، ولكن الله يحفظ للمادة وحدتها ويستبقى تماسكها، كما هو شأن النفس الحار في النظرية الرواقية.

(٣٨١) د. أبو ريذة، النظام، ص ١١٩

(٣٨٢) المولوى الماتريدى، الهدية السعيدية. ص ٨-٩

(٣٨٣) الخياط، الانتصار. ص ٤٨

ويرجع الشهرستاني، مصدر قول النظام. بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ إلى الفلاسفة^(٣٨٤)، وكذلك يقرر الاسفرايني، إن النظام قد أخذ من ملحدة الفلاسفة قولهم بأن أجزاء الجزء لا تنتهى، ولا يزال يمكن أن يفصل من الخردلة الواحدة شيئاً بعد شيء، ما لا ينتهي إلى جزء واحد لا جزء له، ولزمه على هذا - فيما يقول الاسفرايني - قدم العالم^(٣٨٥)، ومن المرجح أن الرواقيين، هم الفلاسفة الذين كانوا مصدر مذهب هشام وتلميذه.

وقد كان أحمد بن خابط أيضاً، وهو من أصحاب النظام، ينفي الجزء الذي لا يتجزأ^(٣٨٦)، كما وافق ابن حزم النظام في نفي نظرية الجواهر الفردة. فيقول: "وذهب النظام، وكل من يحسن القول من الأوائل، إلى أنه لا جزأ - إن دق - إلا وهو يحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً، وإن دق أبداً "فإن عبارة "كل من يحسن القول" تدل على أن ابن حزم يوافق النظام في مذهبه، كما أن ابن حزم، من ناحية أخرى، يعرض لخمس مشاغب أو انتقادات للقائلين بالجزء الذي لا يتجزأ، ويرد عليهم بالبراهين اللازمة، ويقول: "... نرى بالبراهين الصحاح، صحة القول بأن كل جزء فهو يتجزأ أبداً وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ أصلاً"^(٣٨٧)، وهكذا نرى إن ابن حزم، قد تأثر بالنظام في إنكار المذهب الدر^(٣٨٨).

وذهب ابن تيمية إلى إن نظرية الجواهر الفردة، هي قول أكثر المعتزلة والجهمية والأشعرية وغيرهم، ثم يرفض هذه النظرية، ويقدم لنا بياناً بالمفكرين الإسلاميين الذين نبذوا القول بهذه النظرية، فيقول ابن تيمية: "وهو قول، لم يقل به أحد من سلف الأمة، ولا جمهور الأمة ... وابن كلاب، إمام أتباعه، هو ممن ينكر الجواهر الفرد، وقد ذكر ذلك أبو بكر بن فورك في مصنفه الذي صنفه في مقالات

(٣٨٤) الشهرستاني، الملل، ج ١٠ ص ٧

(٣٨٥) الاسفرايني، التبصير. ص ٦٢

(٣٨٦) نفس المصدر، ص ١٢٠

(٣٨٧) ابن حزم، الفصل، ج ٥ ص ٩٢

(٣٨٨) د. النشار، نشأة الفكر، ج ٢. ص ٢٤٨

ابن كلاب، وما بينه وبين الأشعري من الخلاف، وهكذا نفى الجوهر الفرد قول الهشامية والضرارية وكثير من الكرامية، والنجارية أيضاً^(٣٨٩).

وقد أشرت منذ قليل، إلى أن صاحب الهدية السعيدية، قد ذكر أن الحكماء المشائين المسلمين والإشراقيين وبعض المتكلمين، قد رفضوا نظرية الجوهر الفرد، وقالوا بانقسام الأجسام إلى ما لا نهاية بالقوة لا بالفعل، وهذا قطعاً ليس هو المذهب الرواقى، وليست الرواقية إذن مصدره الحقيقى، ولكن من المحتمل أن تعد أساساً استند عليه أصحاب هذا المذهب فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ، وأذكر من الحكماء المشائين على سبيل المثال، ابن سينا^(٣٩٠)، ومن الحكماء الإشراقيين قطب الدين الشيرازى^(٣٩١) وهما ممن أبطل القول بالجزء الذى لا يتجزأ، وذهبوا إلى أن قسمة الأجزاء جائزة عقلياً إلى ما لا نهاية، أما أبو حامد الغزالى، فقد خالف الأشاعرة، فى نظرية الجوهر الفرد، وأبطلها بستة أدلة^(٣٩٢).

ثالثاً- المداخلة والحركة المستمرة:

يؤدى إنكار الجزء الذى لا يتجزأ عند الرواقيين، كما رأينا، إلى نظريتهم فى المداخلة، وقد عرف المسلمون هذه النظرية، ويدل على ذلك نص من ابن حزم، أشار إليه هوروفيتز^(٣٩٣). "قال محمد: ذهب القائلون بأن الألوان أجسام، إلى المداخلة ومعنى هذه اللفظة، أن الجسمين يتداخلان، فيكونان جميعاً فى مكان واحد"، ثم يدل ابن حزم بعد ذلك على فساد هذا القول^(٣٩٤)، ويلاحظ أن ابن حزم هنا قد أدرك ما بين نظرية المداخلة ومذهب التجسيم من صلة وثيقة.

وقد تأثر بعض المسلمين بهذه النظرية وقبلوها، ونلاحظ أن أصحاب هذه النظرية من المسلمين، هم أيضاً المجسمة ونفاة نظرية الجواهر الفردة، فقد حكى

^(٣٨٩) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص ١٦

^(٣٩٠) ابن سينا، النجاة ص ١٠٢

^(٣٩١) القطب الشيرازى، شرح حكمه الإشراق، ص ٢٣٨

^(٣٩٢) الغزالى، مقاصد الفلاسفة، ص ١٤٧

⁽³⁹³⁾ Horovitz, S. 12

^(٣٩٤) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٦٠

زرقان عن الهشامية أصحاب هشام بن الحكم، أنهم "يقولون بالمداخلة، ويثبتون كون الجسمين اللطيفين، في مكان واحد، كالحرارة واللون" (٣٩٥).

ويحدو النظام أيضاً في هذه النظرية حدو أستاذه هشام، فيقول: "إن كل شئ قد يداخل ضده وخلافه، فالضد هو الممانع المفسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة والحر والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد، وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلاً من ثقيل وأكثر قوة منه، فإذا داخله شغله يعنى أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل الثقيل القوة، وزعم أن اللون يداخل الطعم والرائحة، وأنها أجسام، ومعنى المداخلة إن يكون حيزاً أحد الجسمين حيز الآخر، وإن يكون أحد الشئين في الآخر" ويعقب الأشعري على هذا النص بأن الناس جميعاً تنكر أن يكون جسمان، في موضع واحد، في حين واحد، ثم يقرر بعد ذلك مباشرة أن أهل التنبيه قالوا "إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي ثبتها إبراهيم" (٣٩٦)، ويرجع الأشعري بذلك قول النظام بالمداخلة إلى المذاهب الثنوية.

أما الإيجي فقد تشكك في حقيقة نسبة نظرية المداخلة إلى النظام، فقال في كتابه المواقف: إن "الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة... وأما النظام، فقليل أنه جوزة، والظاهر أنه لزمه ذلك، فيما صار إليه وأما أنه التزمه وقال به، فلم يعلم وإن صح كان مكابراً" (٣٩٧).

وقد استفاد النظام بنظرية المداخلة - كما رأينا - في تصويره للنفس على أنها جسم لطيف يداخل للبدن، كما فسر بهذه النظرية رأيه في سماع الأصوات، فذكر ابن الراوندي قول النظام في الأصوات، "وإنها إنما تسمع بالمداخلة" (٣٩٨).

وأرجع الطوسي قول النظام بالتداخل إلى إنكاره تناهي الجسم في التجزؤ، فقال: "لما التزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في

(٣٩٥) الأشعري، مقالات، ج ١، ص ١٢٥

(٣٩٦) الأشعري، مقالات، ج ١، ص ٣٢٧

(٣٩٧) الإيجي، المواقف، ص ٢٥١

(٣٩٨) الخياط، الانتصار، ص ٥٠

الجسم المتناهي، لزمه القول بتداخل الجواهر^(٣٩٩)، أما الأشعري فقد أرجعه إلى جعل النظام الأعراض أجساماً^(٤٠٠). وهذان التفسيران فيما أرى - صادقان، إلا أنهما غير كافيين، وذلك أن تجسيم الأعراض، وإنكار الجواهر الفردة، يؤديان حقاً إلى القول بالتداخل، ولكن يجمع هذه الأفكار الثلاث. نظرية أساسية، ذات مصدر خارجي، وهذا ما فعله هورتن، حيث ذهب إلى أن التداخل عند النظام، إما مأخوذ عن الرواقيين، وإما إن يكون النظام قد توصل إليه بتأمله الخاص في آراء أنكساجوراس، فاتفق النظام مع نظرية الرواقيين، من غير أن يأخذ منهم^(٤٠١). ولئن تشكك هورتن في تأثير النظام بنظرية المداخلة الرواقية، فإنما ذلك لأنه كان يشك في أن مصادر انتقال الرواقية إلى الإسلاميين عامة وإلى النظام بصفة خاصة، مصادر قليلة لا تكاد تذكر، وقد تبين لنا أن الأمر بخلاف ذلك، فالمسلمون قد عرفوا آراء الرواقية معرفة جيدة، منذ زمن مبكر وعن طريق مصادر شتى، بلغ بعضها من الدقة مبلغاً كبيراً.

وكما استطاع أن يفسر الرواقيون بفكرة التداخل مسألة الفعل من بعد^(٤٠٢)، استطاع أيضاً أتباعهم في العالم الإسلامي القائلون بمذهب التداخل أن يحلوا المسألة ذاتها فقال أصحاب هشام بن الحكم - فيما حكاه زرقان "إن الجسم يكون في مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني"^(٤٠٣). ويبدو أن هشام ابن الحكم كان أول من ابتدع فكره الطفرة في العالم الإسلامي^(٤٠٤). وقد تابعه تلميذه النظام^(٤٠٥) وكان أحمد بن خباط من أصحاب النظام فقال أيضاً بالطفرة^(٤٠٦).

(٣٩٩) الطمسي، تلخيص المحصل ص ٤٩، بديل المحصل للرازي

(٤٠٠) الأشعري، مقالات، ج ٢. ص ٢٤٧

(٤٠١) د. أبو ريده، النظام، ص ١٥٨

(٤٠٢) د. بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ٢٩

(٤٠٣) الأشعري، مقالات، ج ١. ص ١٢٦

(٤٠٤) د. النشار، نشأة الفكر، ج ٢. ص ٢٤٩

(٤٠٥) الأشعري، مقالات، ج ٢. ص ٣٢١، ابن حزم، الفصل، ج ٥. ص ٦٤، ج. أبو ريده النظام. ص ١٣١

(٤٠٦) الاسفرايني، التبصير. ص ٢٢٠

ويذهب أستاذنا إلى أن فكرة النظام في الطفرة تتفق مع فكرته في الحركة، فالأجسام عنده كلها متحركة، وهي تتحرك في الوقت الذي نحسبها فيه ساكنة، ثم يقول الأستاذ "إن أثر الرواقين ظاهر تماماً، فحركة الاعتماد هي حركة التوتر عند الرواقين" (٤٠٧).

ويعرض الأشعري لنا فيما يلي فكرة النظام عن الحركة، قال النظام "الأجسام كلها متحركة، والحركة حركتان" حركة اعتماد وحركة نقلة، فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة. والحركات هي الكون لا غير ذلك"، ثم يخبرنا الأشعري بأنه قرأ في كتاب يضاف إلى النظام أنه قال: "لا أدري ما السكون، إلا أن يكون يعنى كان الشيء في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين، وزعم أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتاد" (٤٠٨). وقد رفض الدكتور أبو ريدة بشدة ما قرره هوروفيتز من أن كلمة الاعتماد هي ترجمة موفقة للكلمة اليونانية "تونوس"، أي التوتر، وأن فكرة الاعتماد عند النظام ترجع إلى حركة التوتر عند الرواقين، فقال الدكتور أبو ريدة: "ولاشك أن التعامل ظاهر فيما يقرره هوروفيتز، وأن فكرة التوتر عند الرواقين، فكره فلسفية لا نجد عند النظام في حركة الاعتماد ما يشبهها ولو من بعيد، ومعرفة النظام بآراء الرواقين، وإن كانت جائزة من طريق مناظراته مع الديسانية، أو من غير ذلك الطريق فإن معرفة النظام لها وانتفاعه بها إلى هذا الحد أمر مشكوك فيه هذا إلى أنه ليس فيما يحكى عن النظام في أمر الاعتماد لا من حيث المعنى ولا اللفظ، ولا من حيث موضوع البحث ما يشبه آراء الرواقين" (٤٠٩).

ومن الواضح أن الأستاذ الدكتور أبو ريدة يحاول أن يخلع على النظام أصالة فكرية لم يخلعها عليه أحد من مؤرخي الفرق من قبل، بل كفره الكثير منهم، ولم يوافق في أقواله معظم المعتزلة أنفسهم بما في ذلك أستاذه العلاف.

(٤٠٧) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ٥٧٠

(٤٠٨) الأشعري، مقالات، ج ٢. ص ٣٢٤-٣٢٥

(٤٠٩) د. أبو ريدة، النظام. ص ١٣٩ - ١٤٠

"وأكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظام، وإنما تبعه في ضلالتة شرذمة من القدرية"^(٤١٠). ولئن استبعدنا التأثير الرواقى على فكرة النظام عن الحركة كما يريد الدكتور أبو ريدة فلن يخرج الأمر عن احتمالات ثلاثة: إما أن يكون هناك مصدر خارجى آخر لهذه الفكرة، وهذا ما لم يردده الدكتور أبو ريدة، وإما أن يكون النظام بهذه الفكرة معبرا عن عقيدته الدينية، وهذا ما لم يثبت أحد قط، وإما أن تكون هذه الفكرة ناتجة عن ابتكار وأصالة. وهذا الاحتمال الأخير مردود وذلك لأن الخيط الذى يربط بين آراء النظام: التجسيم، المداخلة، الطفرة، الحركة المستمرة، الكمون. الخ هو نفسه الخيط الذى يربط الآراء الطبيعية الرواقية، بل إن هذا الخيط فى نظرى - هو دلالة صادقة على أن النظام كان يعرف عن الرواقيين مذهبهم الطبيعى على الأقل.

ولعل النظام قد أثر فى الجبائى إذ قال "إن القوس الموترة فيها حركات خفية، وكذلك الحائط المبنى، وتلك الحركات هى التى تولد وقوع الحائط، والحركات التى فى القوس والوتر، هى التى يتولد عنها انقطاع الوتر"^(٤١١). ولعل حركة الوتر المستمرة التى يذكرها الجبائى تلقى ضوءاً على ما بين هذه الحركة وبين التوتر الرواقية من شبه^(٤١٢).

رابعاً - الكمون:

يعرف الخوارزمى الكمون بأنه "استتار الشيء عن الحس، كالزبد الذى فى اللبن قبل ظهوره، وكالدهن فى السمس"^(٤١٣)، ويذهب الشهرستانى إلى أن انكساجوارس "هو أول من قال بالكمون والظهور، حيث قدر الأشياء كلها كامنة فى الجسم الأول، وإنما الوجود، ظهورها من ذلك الجسم، نوعاً ومقداراً وشكلاً وتكاثفاً وتخلخلاً، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة، والطير من البيض..."^(٤١٤).

^(٤١٠) البغدادى، الفرق بين الفرق. ص ١١٣

^(٤١١) الاشعري، مقالات، ج ٢. ص ٣٢٢

^(٤١٢) لم يفصح الدكتور جدعان عن رأيه فى مسألة الحركة المذكورة أعلاه.

^(٤١٣) الخوارزمى، مفاتيح العلوم. ص ١٤٠

^(٤١٤) الشهرستانى، الملل، ج ٢. ص ٨١٤

وينسب أبو الحسن الأشعري القول بأن "الزيت كامن في الزيتون، والدهن في السمسم، والنار في الحجر"، إلى كل من هشام بن الحكم، وأبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام، ومعمّر بن عباد السلمي^(٤١٥)، "ويحيى زرقان أن ضرار بن عمرو قال: الأشياء منها كوامن، ومنها غير كوامن، فأما اللواتي هن كوامن، فمثل الزيت في الزيتون والدهن في السمسم، والعصير في العنب، وكل هذا على غير المداخلة التي ثبتها إبراهيم (النظام)، وأما اللواتي ليست بكوامن، فالنار في الحجر، وما أشبه ذلك ومحال أن تكون النار في الحجر إلا وهي محرقة له، فلما رأيناها غير محرقة له، علمنا أنه لا نار فيه"^(٤١٦).

ويلاحظ أن مذهب ضرار بن عمرو، في أن الأشياء منها كوامن، ومنها غير كوامن هو أيضاً مذهب ابن حزم، ولكن الغريب في الأمر، أن ابن حزم يذهب إلى إن ضراراً قد أبطل مذهب الكمون كلية، فيقول صاحب الفصل: "وأما الكمون، فإن طائفة ذهبت إلى أن النار كامنة في الحجر، وذهبت طائفة إلى إبطال هذا، وقالت: أنه لا نار في الحجر أصلاً، وهو قول ضرار بن عمرو"، ثم يقرر ابن حزم أن كل طائفة منهما تفرط على الأخرى فيما تدعى عليها، فيلزم ضرار الطائفة الأخرى بالقول بأن "النخلة بطولها وعرضها كامنة في النواة، وكذلك الإنسان كامن في المنى، وينسب خصوم ضرار إليه، أنه يتكر الحر في النار، والعصير في العنب، وما شاكل ذلك، وكلا القولين. عند ابن حزم - جنون محض، ومكابرة للحواس والعقول، والحق في ذلك أن الأشياء منها ما هو كامن كالدم في الإنسان، والعصير في العنب، والزيت في الزيتون، والماء في كل ما يعتصر منه" ومنها ما هو غير كامن في بعض، مثل عدم كمون النار في الحجر^(٤١٧).

وأنكر ابن تيمية الكمون، فذهب إلى أن الله يخلق النار بقلب بعض أجزاء الزناد أو أجزاء الشجر الأخضر إلى نار، من غير أن يكون في الشجر الأخضر نار

^(٤١٥) الأشعري، مقالات، ج ٢، ص ٣٢٩

^(٤١٦) نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٢٨

^(٤١٧) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٦١ - ٦٢

أصلاً، كما لم يكن في الشجرة ثمرة أصلاً، ولا في بطن المرأة جنين أصلاً، بل خلق الموجود بقلب مادة إلى أخرى^(٤١٨).

وأعود الآن إلى القائلين بنظرية الكمون في العالم الإسلامي، ولعل النظام أكثرهم عناية بها فيحكي الشهرستاني عنه أنه زعم أن الله تعالى، خلق الموجودات كلها من بشر وبهائم ونبات ومعادن - في وقت واحد أو في دفعة واحدة، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، ولا يتقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد، "غير أن الله تعالى، أكمّن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر، إنما يقع في ظهورها من مكانها"، وقد حكى أيضاً عبد القاهر البغدادي هذا القول، واعتبره الفضيحة الرابعة عشر من فضائح النظام، وقد وجه هوروفيتز الأنظار إلى هذه الفضيحة^(٤١٩). وبعد أن عرض الشهرستاني لنظرية الكمون عند النظام، على النحو المذكور، يقول: "وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون عند النظام، على النحو المذكور، يقول: "وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم، دون الإلهيين"^(٤٢٠)، وهكذا لا ينسب الشهرستاني فكرة الكمون عند النظام إلى انكساجوراس، الذي ذكرت منذ قليل، أن الشهرستاني اعتبره أول من قال بمذهب الكمون والظهور، وإنما ينسب فكرة النظام إلى الفلاسفة الطبيعيين، ولا يقبل الدكتور جدعان أن يكون الفلاسفة الطبيعييون - فيما يقول الشهرستاني - هم مصدر نظرية الكمون لدى النظام، وإنما يجب في نظرة أن نرجعها إلى نظرية الرواقيين في "الأسباب البذرية"، تلك النظرية التي تقوم عليها فكرتهم عن القدر^(٤٢١)، وعلى أي حال فإنني قد ذكرت فيما سبق أن الآراء التي ينسبها المسلمون - وبخاصة الشهرستاني - إلى الفلاسفة الطبيعيين، تتفق إلى حد كبير مع آراء الرواقيين.

ويعرض الخياط لما قاله ابن الرواندي عن نظرية النظام في الكمون، وهو عين ما ذكره الشهرستاني وعبد القاهر البغدادي إلا أنه يضيف إلى هذه النظرية

(٤١٨) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص. ص ١٨

(٤١٩) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٢٢، Horovitz, Ueber den Einfluss, S.23

(٤٢٠) الشهرستاني، الملل، ج ١. ص ٥٨

(٤٢١) Jadaane, L'Influence, PP. 144-145

رأى النظام في القدرة الإلهية والقدر، إذ يلزم من نظرية الكمون عند النظام، أن يكون "محال عنده، في قدرة الله، أن يزيد في الخلق شيئاً، أو ينقص منه"، وبذلك أدت نظرية الكمون عند النظام - كما أدت عند الرواقيين من قبل - إلى القول بحبرية صارمة، وقدر لا يلين، لا يستطيع أحد الخروج عليه، حتى الله تعالى، ولكن الخياط يبرئ النظام مما نسبته ابن الراوندى إليه، فيقول: "وهذا كذب على إبراهيم، والمعروف من قول إبراهيم إن الله عز وجل ذكره كان يقدر إن يخلق أمثال الدنيا، وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية، وكان مع قوله "إن الله خلق الدنيا جملة، يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام، لم يخلقها الله، إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله"^(٢٢)، وواضح من هذا النص أن الخياط لا ينفي أن يكون النظام قد قال بالفعل بأن الله قد خلق الدنيا ضربة واحدة.

أما الأشعري، فإنه - كما يلاحظ الدكتور أبو ريدة - لم يفصل لنا شيئاً، في موضوع الكمون عند النظام.

ولا يميل هوروفيتز إلى رد نظرية النظام إلى فكره اليهود، بأن المخلوقات كلها خلقت في اليوم الأول، على الرغم من افتراضه بأن هذا الرأي وغيره من أجزاء التلمود دخل بين المسلمين، وذلك أن ثمة فرقاً بين ما يقوله اليهود، وما يقوله النظام، والمرجح عند هوروفيتز، أن مذهب الكمون عند النظام، يرجع إلى العلة البدئية عند أهل الرواق، وهو أن الأشياء برمتها، كانت كامنة في الجسم الأول أو العقل، على هيئة بدور، وأنها تظهر منه ظهوراً ضرورياً، كظهور الحيوان أو النبات من البذرة.

وذهب هورتن إلى أن نظرية الكمون عند النظام ترجع إلى فلسفة انكسا جوراس، وأن بينهما انطباقاً تاماً، وليس لنظرية النظام أصل رواقى، إلا أن هورتن لا ينكر أن يكون النظام قد استعان بقول أهل الرواق الذي يشبه مذهب انكساجوراس شبهاً ظاهرياً فقط.

^(٢٢) الخياط، الانتصار، ص ٥١ - ٥٢

وبعد أن قدم لنا الدكتور أبورية رأى كل من هوروفيتز وهورتن في مصدر فكره النظام عن الكمون، أنكر كلا الرأيين، وأبطل القول بتأثر النظام بفكرة الكمون الرواقية والانسكاجورية على السواء^(٤٢٣).

والرأي عندي، أن الدكتور أبورية استبعد آراء كل من عبد القاهر البغدادى والشهرستانى وهوروفيتز وهورتن، ليثبت أصالة تفكير النظام وابتكاره، وعدم تأثره بمصادر خارجية كما يقول هؤلاء المؤرخون المختلفون، وقد كان اعتقاد الدكتور أبورية قائماً على أساس عدم معرفة النظام بالآراء الرواقية على الإطلاق، إلا أن الدكتور أبورية نفسه عاد فعدل رأيه في هذه المسألة، بعد أن ظهرت له من المصادر الجديدة ما يثبت في نظره انتقال الأفكار الرواقية إلى النظام^(٤٢٤). من أجل ذلك فإنى أعتقد أنه من العسير القول بأن نظرية الكمون فكرة أصيلة ابتدعها النظام، ولكن يجب وبالأحرى أن نقول إن النظام قد استمدّها من أستاذه هشام بن الحكم، وأنه وجدها أيضاً عند أستاذه المعتزلى العلاف، ولعل الصفحات السابقة قد أثبتت أن هشام وتلميذه قد تأثرا - في كثير من المسائل - بالفلسفة الرواقية، فهل نستبعد أن تكون الرواقية أيضاً هي مصدر قول هشام ومن تابعه بالكمون؟

على أننى مع ذلك، لا أسرف في القول، فأجعل من الرواقية المصدر الوحيد في تكوين مذهب النظام، بل أعتقد أن عدة عوامل ومؤثرات: رواقية، وانسكاجورية^١ ويهودية، وثنوية وغيرها تضافرت جميعاً، وأدت في نهاية الأمر إلى فكرة النظام عن الكمون والظهور.

وقد أفاض الجاحظ في شرح مذهب أستاذه النظام في الكمون، فذهب إلى إن أبا اسحق النظام، قد ألزم من أنكر أن في الحجر والعود ناراً، بالقول بأن ليس في السمسم دهن، ولا في الزيتون زيت، بل ليس في الإنسان دم، وإنما يخلق الدم عند الشرط، إن مثل منكرى الكمون كمثّل الذين زعموا أن القربة ليس فيها ماء وإن وجدوها باللمس ثقيلة، وقالوا: "إنما يخلق الماء عند حل رباطها، فلماذا لا يقولون في الشمس والقمر والكواكب، عندما تغيب عن أبصارهم، إنها غير موجودة؟

^(٤٢٣) د. أبورية، النظام، ص ١٤١ - ١٤٤

^(٤٢٤) د. أبورية، النظام، هامش (٢). ص ٢٦

لقد أنكر ضرار بن عمرو القول بالكمون وبذلك وقع في الكفر والمعاندة، في نظر النظام، لأنه كان يزعم أن التوحيد لا يصح مع إنكار الكمون".

ولئن ادعى أحد من الناس أن النار لا تكون كامنة في العود، لأنه وجد النار أعظم من العود، ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير، فإنه قد أخطأ، وإلا فليزعم أن الدخان لم يكن في الحطب، ومن الواضح أن الدخان أعظم حجماً من الحطب^(٤٢٥). واحتراق الحطب عند النظام، إنما هو خروج نيرانه منه، وليس ناراً جاءت من مكان خارجي فعملت في الحطب، فالنار كامنة فيه، وكان النظام يزعم أن نار المصباح لم تأكل شيئاً من الدهن، ولم تشر به، فالنار لا تأكل ولا تشرب، ولكن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين فيه^(٤٢٦).

وقد كان فريق من خصوم النظام والمعارضين له، يأخذ العود فينقيه، ويقول: أين تلك النار الكامنة؟ ما لي لا أراها، وقد ميزت العود قشراً بعد قشر؟ وكان النظام يرد بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة، نوع من الاستخراج، وضرب من العلاج، فالعيدان مثلاً تخرج نيرانها بالاحتكاك، واللبن يخرج زبدته بالمخض وهكذا^(٤٢٧).

ولعل فكرة النظام، بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة نوعاً من الاستخراج، هي مصدر قول جابر بن حيان (المتوفى تقريباً في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري)^(٤٢٨) "... فإن في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها، ولكن على وجوه من الاستخراج، فإن النار في الحجر كامنة ولا تظهر، وهي له بالقوة، فإذا زند أروى، فظهرت، وكذلك الشمع في النحل، ولو أخذنا مائه ألف نحلة، ثم عصرناها وطبخناها ودبرناها تدبيرنا للعسل الذي فيه الشمع، لم يخرج منه دائق شمع، ولكن النحل إذ تغذى غذاء معتدلاً، وعملت له الكوى التي يأوى فيها، وعمل العسل، واجتني ذلك

^(٤٢٥) د. أبو ريذة، النظام، هامش (٢). ص ٧٦

^(٤٢٦) الجاحظ، الحيوان ج ٥. ص ٨ - ٩ وقد أنكر صاحب الدلائل والاعتبار، ص ١٦ أن تكون النار مبثوثة في كل مكان، وقد أشرت فيما سلف، إلى إن هذا الكتاب منحول على الجاحظ.

^(٤٢٧) الجاحظ، الحيوان، ج ٥. ص ١٩

^(٤٢٨) د. النشار، مناهج البحث. ص ٣٥٩

العسل، خرج منه الشمع وأمثال ذلك...^(٤٢٩). وقد مزج جابر فكرة الكمون والظهور بفكرة القوة والفعل الأرسطوطاليسية، كما يلاحظ في هذا النص. وأرجع في كتابه الخواص الكبير - القول بالكمون والظهور، إلى المنانية الذين قالوا بكمون بعض الأشياء في بعض وظهورها، كظهور الجنين من النطفة، والشجرة من الحبة، وما شاكل ذلك^(٤٣٠).

وقد أورد الدكتور أبو ريذة بعض فقرات من رسالة مخطوطة في مكتبة الدولة ببرلين للقاسم بن إبراهيم (المتوفى ٢٤٦هـ)، وهو من الزيدية، وموضوع رسالته: مناظرة وقعت في مصر بينه وبين ملحد: ما أنكرت أن تكون صورة الثمرة والشجرة كامنة في النواة، فلما وجدت ما شاكلها ظهرت؟ قال القاسم عليه السلام: "إن هذا يوجب التجاهل وذلك لو تتبعنا أجزاء النواة لم نجد فيها ما زعمت..."^(٤٣١)، وتدل هذه المناظرة على أن فكرة الكمون كانت معروفة جيداً في ذلك العصر، كما كانت معروفة أيضاً في عصر ابن حزم (المتوفى عام ٤٥٦هـ)، إذ أنه قد رأى وناظر "من يقول: إن الباري خلق العالم جملة، كما هو بجميع أحواله، بلا زمان"، ثم أبطل ابن حزم هذا الزعم^(٤٣٢)، وذكر هوروفيتز نصاً من كلام موسى بن ميمون اليهودي (المتوفى عام ٦٠١هـ)، ويدور حول فكرة الكمون أيضاً، يقول ابن ميمون: "فيكون الكل خلق معاً، وتباينت الأشياء كلها أولاً أولاً، حتى أنهم مثلوا ذلك بأكار بدر حياً مختلفة في الأرض، في دقيقة واحدة، فنجم بعضها بعد يوم، وبعضها بعد يومين، وبعضها بعد ثلاثة، والزراعة كلها كانت في ساعة واحدة"^(٤٣٣).

وقد ذكر الشهرستاني أن أحمد بن أيوب بن مانوس المعتزلي، وأحمد بن خابط وهما من تلامذة النظام، قالا بخلق البرية دفعة واحد^(٤٣٤).

أما الفقيه الشافعي الصوفي أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله السهروردي (المتوفى سنة ٦٣٣هـ)^(٤٣٥)، فقد تأثر فيما يبدو بفكرة الكمون، إذ

^(٤٢٩) كراوسى، مختار رسائل جابر بن حيان. ص ٦

^(٤٣٠) نفس المصدر، ص ٢٩٩ - ٣٠٠

^(٤٣١) د. أبو ريذة، النظام. ص ١٥٠

^(٤٣٢) ابن حزم، الفصل، ج ١. ص ٦٥ - ٦٢

^(٤٣٣) Horovitz, Ueber den Einfluss, S. 22

^(٤٣٤) الملل والنحل، ج ١. ص ٦٢

يذهب في كتابه عوارف المعارف إلى أن الله تعالى قد خلق الإنسان مهيناً للصالح والفساد، "ووجود الأهلية فيه، كوجود النار في الزناد، ووجود النخل في النوى، ثم إن الله تعالى بقدرته ألهم الإنسان ومكنه من إصلاحه، بالتربية إلى أن يصير النوى نخلاً، والزناد بالعلاج حتى تخرج منه النار، وكما جعل في نفس الإنسان صلاحية الخير، جعل فيها صلاحية الشر..."^(٤٣٦).

خامساً - المقولات:

رأينا في الباب الأول، أن موضوع المقولات، يعد من موضوعات علم الطبيعة في الفلسفة الرواقية، وليس من المباحث المنطقية كما هو الشأن عند أرسطو، وقد وجد في العالم الإسلامي من بحث المقولات من وجهة النظر الرواقية، يقول أستاذنا "أما ابن سينا، فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق، بل من مباحث ما بعد الطبيعة ولكنه عالجه مع ذلك، في قسم المنطق في الشفاء وفي النجاة"^(٤٣٧)، أما الصدر الشيرازي فإنه قد عالج المقولات في كلامه عن العلم الطبيعي، وليس في المنطق^(٤٣٨).

وقد أنقص الرواقيون كما علمنا - عدد المقولات الأرسطية إلى أربع فقط، وقد وجدت بين المسلمين محاولات غايتها أيضاً تخفيض عدد مقولات أرسطو العشر، ومن هذه المحاولات، محاولة أبطلها ابن سينا، ومن الجائز أن يكون أصحابها قد تأثروا بمذهب الرواقيين في المقولات^(٤٣٩). يقول فخر الدين الرازي: "ومن الناس من جعل المقولات أربعاً: الجوهر والكم والكيف والنسبة، وجعل النسبة جنساً للست الباقية، ومنهم من أخرج الوضع عن النسبة، فإنه ليس هو نفس النسبة، فإنه عرض يحصل بسبب ما بين أجزائه من النسب، وأدخل الخمسة الباقية تحت النسبة، والشيخ (ابن سينا) لم يذكر هذا المذهب فضلاً عن أن يبطله مع أنه مختل جداً،

^(٤٣٥) د. أبو ريان، هياكل النور. ص ٨.

^(٤٣٦) السهروردي، عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين للغزالي، ج ١. ص ٣ - ٤.

^(٤٣٧) د. النشار، مناهج البحث. ص ٤٥.

^(٤٣٨) الشيرازي، الأسفار، ج ٢. ص ١.

^(٤٣٩) بينيس، مذهب الدرّة هامش (١) ص ١١٤ وكذلك Madkour, L'Organon, P.76, P.84.

ومنهم من جعل المضاف جنساً للست الباقية، والشيخ أبطل ذلك^(٤٠). فهل هذه المقولات التي ذكرها الرازي هي مقولات: الحامل والصفة والحال والنسبة التي قررها الرواقيون؟ لاشك أن ثمة تشابهاً بين المجموعتين، ولكن.. كما ارتأى أستاذنا- أن هذا ليس هو المذهب الرواقي، ولكنه يقترب منه كثيراً، كما يقترب أيضاً من مقولات العالم الحسي عند أفلوطين^(٤١).

ويذهب صاحب الأسفار الأربعة، إلى أن المقولات عند الجمهور أربع وعنده خمس وهي الجوهر والكيف والكم والأين والوضع، وهذه هي المقولات التي يتصور فيها الحركة ثم مقولة السكون^(٤٢). ويستفاد من كلام الشيرازي المذكور، أن المقولات العشر الأرسطية لم تعد تلقى في عصر الشيرازي قبولاً كبيراً، ويقول الشيرازي في مكان آخر "ومن الناس من جعل المقولات أربعاً: الجوهر والكم والكيف، وجعل النسبة جنساً للسبع الباقية وهذا المذهب هو بعينه الذي ذكره فخر الدين الرازي، ويضيف الشيرازي قائلاً: "ووافقهم صاحب البصائر، وصاحب المطارحات، جعلها خمسة: هذه الأربعة والحركة"^(٤٣). ويستفاد من كلام الشيرازي أن زين الدين عمر بن سهلان الساوي قد ذهب في كتابه البصائر هذا المذهب، ولكن الساوي في الواقع لم يقل بهذا، بل إنه تابع أرسطو فكتب فصلاً في بيان الأجناس العشرة^(٤٤)، ويعني المقولات العشر. وبلغت الأستاذ بينيس الأنظار إلى أن الشيرازي يذكر (الأسفار . ص ٤٤٨) أن صاحب البصائر هو ابن سهلان الساوجي، وهكذا فمن المحتمل أن يكون هذا الأخير قد قرر أن المقولات أربع في كتاب عنوانه البصائر وهو غير البصائر النصيرية للساوي .

^(٤٠) الرازي، المباحث المشرقية. ص ٤٦-٤٧

^(٤١) د. النشار، مناهج البحث. ص ٤٦ - ٤٧ .

^(٤٢) الشيرازي، الأسفار، ج ١. ص ٢٢٦.

^(٤٣) الشيرازي، الأسفار، ج ٢. ص ١

^(٤٤) الساوي، البصائر النصيرية. ص ٢٣

وأشير أخيراً إلى أن محاولة لإنقاص المقولات العشر الأرسطية إلى أربع قد قام بها بعض المناطق المتأخرين مثل ابن القرّة داغى ، فى شرحه على رسالة المقولات للقرلجى^(٤٤٥) .

وترتبط فكرة الرواقيين عن المقولات بفكرة أخرى، هى قولهم أن المعدوم شئ ، أو أن الشئ هو مقولة عليها تتضمن الوجود والمعدوم على السواء ، وهذه الفكرة نجدها أيضاً فى العالم الإسلامى، وعلى وجه التحديد عند شيوخ المعتزلة. وقد أرجع هورتن قول الإسلاميين بأن المعدوم شئ إلى مذهب الواشيكياء الهندى فى مسألة العدم، بينما نسب نيجرج هذا القول إلى المذهب الأفلاطونى الجديد الذى يرى أن العالم توجد فيه مثل الأشياء قبل ظهورها، أما الأستاذ بينيس فإنه يصرح قائلاً:

"ولكن يمكن الرجوع عند البحث فى أصل قول الإسلاميين، إلى ما ذهب إليه الرواقيون من القول بأن الشئ هو أعم المقولات، وهو يشمل الوجود واللاموجود جميعاً"^(٤٤٦) .

ذهب إخوان الصفا إلى أن بعض القدماء وبعض متكلمي أهل زمانهم، رأوا أن الشئ هو الذى يخبر عنه ويعلم، وقد علم الله الأشياء قبل أن أخرجها من العدم إلى الوجود^(٤٤٧)، ويحدد لنا ابن تيمية فى رسالته مراتب الإرادة الفرق الإسلامية التى ذهبت هذا المذهب فيقول: "إن المعدوم فى حال عدمه: هل هو شئ أم لا؟ فإنه قد ذهب طوائف من متكلمة المعتزلة والشيعة، إلى أنه شئ فى الخارج وذات وعين .."^(٤٤٨) . ويقرر الإسفراينى أن المعتزلة ، قد اتفقوا جميعاً اللهم إلا الصالحى، على أن المعدوم شئ حتى قالوا: إن الجوهر قبل وجوده جوهر، والعرض عرض إلخ^(٤٤٩)، وقال ابن حزم "قد اختلف الناس فى المعدوم، أهو شئ أم لا؟ فقال أهل السنة وطوائف من المرجئة كالأشعرية وغيرهم ليس شيئاً، وبه يقول هشام بن عمرو

^(٤٤٥) ابن القرّة داغى، البدر العلاء. ص ٢٧

^(٤٤٦) بينيس، مذهب الدرة. ص ١١٥

^(٤٤٧) إخوان الصفا، الرسائل، ج ٤ ص ٥٢

^(٤٤٨) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج ٢. ص ٦٥

^(٤٤٩) الإسفراينى، التبصير فى الدين، ص ٦٠

الفوطى أحد شيوخ المعتزلة وقال سائر المعتزلة المعدوم شئ، وقال عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط أحد شيوخ المعتزلة بأن المعدوم جسم فى حال عدمه^(٤٥٠) أما فخر الدين الرازى فإنه يقول: "المعدوم: إما أن يكون ممتنع الثبوت، ولا نزاع فى أنه نفى محض، وإما أن يكون ممكن الثبوت، وهو عندنا وعند أبى الهذيل وأبى الحسين البصرى من المعتزلة نفى محض خلافاً للباقيين من المعتزلة".^(٤٥١) وينتج من مجموع أقوال الإسفراينى وابن حزم والرازى، أن المعتزلة قد قالت: إن المعدوم شئ، وذلك باستثناء كل من: الصالحى وهشام بن عمرو والفوطى وأبى الهذيل العلاف وأبو الحسين البصرى، وفى نص آخر للرازى يقدم لنا أسماء القائلين بأن المعدوم شئ، ويقول فى هذا النص "زعم أبو يعقوب الشحام، وأبو اسحق بن عياش والقاضى عبد الجبار بن أحمد وتلامذته، أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود، ذوات وأعيان وحقائق"^(٤٥٢).

وعن لفظة الشئ يقول ابن رشد: "فإنما يقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود، وقد يقال أيضاً على ما هو أعم مما يقال عليه الموجود، وهو كل معنى متصور فى النفس سواء كان خارج النفس كذلك أو لم يكن، كعنز، أيل، وعنقاء مغرب، وبذلك يصح قولنا هذا الشئ، إما موجود، وإما معدوم، وبهذا ينطلق اسم الشئ على القضية الكاذبة ولا ينطلق عليها اسم الموجود"^(٤٥٣)، وكان ابن عربى أيضاً يقول "إن الأعيان ثابتة فى العدم"^(٤٥٤).

وهكذا نجد أن فكرة شيئية المعدوم، كان لها أنصار فى العالم الإسلامى لدى كثير من المعتزلة وبعض المفكرين الآخرين من الفلاسفة والمتصوفة، ومن المحتمل أن تكون الرواقية هى مصدر هذه الفكرة^(٤٥٥).

^(٤٥٠) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٤٢

^(٤٥١) الرازى، محصل أفكار، ص ٣٤

^(٤٥٢) نفس المصدر، ٣٧

^(٤٥٣) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ص ٩

^(٤٥٤) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج ١، ص ١٥٨

^(٤٥٥) أغفل، د. جدعان بحث موضوع المقولات الرواقية ومسألة شيئية المعدوم فى الإسلام.

سادساً - الإلهيات :

كانت الرواقية كما رأينا مدرسة حلولية تؤمن بأن الإله يسرى في جميع أجزاء العالم كما كانت تؤمن بوحدة الوجود، لا تفرق نوعياً بين الإله والعالم. وقد عرف المسلمون إله الرواقيين فيذهب ابن تيمية إلى أن من الناس من جعل الله في العالم "كالزبد في اللبن، وكالزيت والسيرج في السمسم والزيتون" (٤٥٦).

ومن المرجح أن تكون الرواقية قد ألهمت كثيراً من المتصوفة المسلمين تعاليمها في عقيدة وحدة الوجود، فيقرر الدكتور عفيفي أن مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي مستمد من مصادر شتى، من بينها الرواقية (٤٥٧). ويستدل ابن سبعين على وحدة الوجود من ملاحظته الشبه بين العالم والإنسان، أو الحيوان، فإن "كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته، فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد وانقسامه في سائر الأعضاء منبعثاً منه"، ولهذا كانت جميع الأجسام "شيئاً واحداً في الحقيقة، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما، فذلك مثل ما لحقت الحيوان الكثرة والنبات"، والتأمل يبين "أن الأجسام كلها شيء واحد حيها وجمادها ومتحركها وساكنها" (٤٥٨) وإخوان الصفا مذهب قريب من مذهب ابن سبعين المذكور، فذهبوا إلى أن الإنسان عالم صغير، ويتأني هذا من تأمل ما في عجائب العالم الجسماني في تركيب أفلاكه وكواكبه واختلاف معادنه وحيواناته ونباتاته وزعموا أيضاً أن العالم إنسان كبير، لأن للعالم جسم ونفس، فحكم العالم بأسره يجري مجرى إنسان واحد (٤٥٩). ولقد أرجع الدكتور محمد غلاب قول إخوان الصفا بأن الإنسان عالم صغير، والعالم إنسان كبير إلى وحدة الوجود الرواقية (٤٦٠).

والواقع أن إخوان الصفا قد ربطوا جميع الكائنات في سلسلة واحدة متصلة، معبرين عن عقيدتهم في وحدة الوجود، فعندهم "آخر المعادن متصل بأول

(٤٥٦) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج ١، ص ١١٨.

(٤٥٧) د. عفيفي، مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، ج ١، ص ٧.

(٤٥٨) ابن سبعين، مخطوط أسرار الحكمة المشرقية، ص ٢٦، يحتمل أن يكون الكتاب منحولاً عليه.

(٤٥٩) إخوان الصفا، الرسائل، ج ٢، ص ٩٠، ص ٢١١-٢١٢.

(٤٦٠) د. محمد غلاب، الفلسفة العامة وتاريخها، ج ٢، ص ٢٤١-٢٤٢.

النبات، وآخر النبات متصل بأول الحيوان، وآخر الحيوان متصل بأول عالم الإنسان، وآخر الإنسان متصل بأول مرتبة الملائكة، وكذلك التراب متصل بأول مرتبة الماء، وآخر الماء متصل بأول مرتبة الهواء، وآخر الهواء متصل بأول مرتبة النار، وآخر النار متصل بأول مرتبة الضياء"^(٤١١). لذلك كان العالم عندهم "عالم واحد كمدينة واحدة، أو حيوان واحد"^(٤١٢).

ويعدون الطبيعة "قوة من قوى النفس الكلية، منبثة منها في جميع الأجسام التي دون فلك القمر، سارية في جميع أجزائها كلها، تسمى باللفظ الشرعي الملائكة والموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليفة بإذن الله، وتسمى باللفظ الفلسفي قوى طبيعية، وهي فاعلة في هذه الأجسام بإذن الله"^(٤١٣)، ويقوم علم التنجيم عند إخوان الصفا على أساس أن قوة روحانية تسرى من جرم كل كوكب في جميع جسم العالم من أعلى الفلك الثامن إلى منتهى مركز الأرض ولعل هذه الآراء قد جعلت الأستاذ يوسف كرم يرد كثيرا من كلام إخوان الصفا ومنه اعتقادهم في وحدة الطبيعة والتنجيم إلى الفلسفة الرواقية^(٤١٤).

ومن قبل إخوان الصفا كتب الكندي رسالة إلى أحمد بن المعتصم يقول له فيها: "... فما الذي ينكر من أن تكون القدرة الحق التامة، مثلت الكل مثال حيوان واحد، موجود فيه جميع ما يوجد في الكل، وإنسان واحد توجد فيه جميع هذه، ولا سيما ليس خالف ذلك خبر الصادق محمد عليه السلام"^(٤١٥)، وقد تناول أيضا بعض المسلمين كالمقدسي والصدر الشيرازي مسألة اعتبار العالم كله كحيوان واحد أو إنسان واحد^(٤١٦).

وأنقل الآن إلى أدلة وجود الله عند الرواقيين، ولكنني أتوقف قليلا قبل الخوض في مناقشة مسألة تأثر المسلمين بها، عند أفضل الطرق لمعرفة الله تعالى

^(٤١١) إخوان الصفا، الرسائل، ج ٣، ص ١٣٨

^(٤١٢) نفس المصدر، ج ١، ص ٨١

^(٤١٣) نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٨

^(٤١٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٣

^(٤١٥) د. أبو ريذة، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ٢٦

^(٤١٦) المقدسي، البدء والتاريخ، ج ٢، ص ٢٨-٢٩، وكذلك: الشيرازي الأسفار ج ٢، ص ١٨٢، ٢٠٩، ٢٣٨

وأيسرها وأدقها وأعنى الطريق القرآنى، والآيات التى تتناول موضوع إثبات وجود
البارى عز وجل كثيرة ومتنوعة، وأضرب الآن مثلاً من هذه الآيات يكشف لنا عن
كيفية الاستدلال على وجوده تعالى، يقول الحق تبارك وتعالى "والهكم إله واحد، لا
إله إلا هو الرحمن الرحيم" ثم يخبرنا تعالى فى الآية التالية مباشرة بكيفية البرهنة
على وجود هذا الإله الواحد الرحمن الرحيم، فيقول عز وجل "إن فى خلق
السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع
الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل
دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض، لآيات لقوم
يعقلون" (٤١٧). أى أن تأمل النظام البديع لهذا العالم الذى يظهر فى خلق السماء
والأرض وحركة الليل والنهار وغير هذه المظاهر التى تحدثنا عنها الآية الكريمة،
ليدل كل من تعقل وتدبر على أن هناك إلهاً خالقاً أبدع هذا العالم من أجل منفعة
الناس: "هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً" (٤١٨).

وآمن المسلمون كافة بوجود الله عن هذا الطريق الذى لا تعقيد فيه ولا
لبس ثم نقل التراث الفلسفى اليونانى إلى العالم الإسلامى، وكان دليل العناية
والنظام الرواقى أحد عناصر هذا التراث المنقول، وقد أشرت فى الباب السابق إلى
أن هذا الدليل قد أوردته فلوطرخس فى كتابه الآراء الطبيعية الذى نقل إلى العربية
فعرفه المسلمون وأشار بعضهم إليه وإن لم ينسبه صراحةً إلى الرواقين كما فعل
صاحب المنقذ من الضلال فى معرض حديثه عن الفلاسفة الطبيعيين، وقد كان دليل
الرواقية يتفق مع دليل القرآن، فلم يجد المفكرون الإسلاميون - على اختلاف
مشاربهم - غشاضة - فى قبوله، وأرى شخصياً أنه ليس ثمة ما يبرر رد هذا الدليل
الذى اعتنقه المسلمون إلى مصدر خارجى ما دام كتابهم المقدس قد دعاهم إليه،
ولكن بعض الباحثين قام بمحاولة تستهدف رد هذا الدليل إلى الرواقية (٤١٩).

فأرجع الأستاذ الغرابى رأى أبى الهذيل العلاف فى معرفة الله إلى ما
ذهبت إليه الرواقية من أن الإنسان، لو عرف ما حبته الطبيعة به من العقل، واستكشفه

(٤١٧) سورة البقرة: ١٦٣، ١٦٤

(٤١٨) سورة البقرة: ٢٩

(٤١٩) لم يتعرض د. جدعان مطلقاً لمسألة تأثير المسلمين أو عدم تأثيرهم بأدلة الرواقية على وجود الله.

فى نفسه، فإن عقله يرشده إلى إدراك العقل الكلى، الذى هو بمثابة الإله، فوظيفة الإنسان أن يستكشف فى نفسه العقل الطبعى، والتشابه بين الرواقفة والعلاف هو أن كلاً منهما اعتمد على العقل الإنسانى فى معرفة الله^(٤٧٠).

والواقع أن أبا الهذيل لم ينفرد بالقول بأن معرفة الله هى معرفة اضطرارية^(٤٧١). بل إن الأشاعرة أيضاً قد ذهبوا هذا المذهب، قال أبو الحسن الأشعرى: "إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه، ومدبراً دبره؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الإنسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقه ثم لحماً ودماً وعظماً قد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال"، وبالمثل يتحول الإنسان فى حال كبره من طور إلى طور، حتى يصير شيخاً، دون أن ينقل نفسه بنفسه، كما أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً، ثم ثوباً منسوجاً، بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر^(٤٧٢). فإذا فكر الإنسان فى هذا - فيما يرى الأشعرى - "علم بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً، إذ لا يتصور حدوث الأفعال المحكمة من طبع، كظهور آثار الاختيار فى الفطرة، وتبين آثار الإحكام والإتقان فى الخلقة"^(٤٧٣). وقال أيضاً أحد شيوخ الأشاعرة وهو إمام الحرمين: "وكذلك يستيقن كل لبيب، أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإتقان وإحكام، لا تصدر إلا من عالم بها، ومن جوز صدور خط منظوم على ترتيب من غير عالم بالخط، كان من المعقول خارجاً، وفى تيه الجهل والجا^(٤٧٤)".

كما أن العالم وتأمله عند الماتريدى دليل على وجود الله، ويلخص الدكتور قاسم دليل السببية عند الماتريدى فى أن العالم لا يمكن أن يوجد نفسه، أو يصلح ما فسد منه وبالتالي احتاج إلى موجد يوجده^(٤٧٥).

^(٤٧٠) الفارابى، أبة الهذيل العلاف. ص ١١٦

^(٤٧١) البغدادى، الفرق بين الفرق. ص ١١١

^(٤٧٢) الأشعرى، اللمع. ص ١٧ - ١٩

^(٤٧٣) الشهرستانى، الملل، ج ١. ص ٨٦

^(٤٧٤) الجوينى، لمع الأدلة. ص ٨٣

^(٤٧٥) ابن رشد، مناهج الأدلة، مقدمة د. قاسم. ص ٢٢

ويقرر صاحب الدلائل والاعتبار أن تأمل العالم يبين أنه كالبيت المبني المعد فيه جميع عتاده، فالسمااء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالسطح، "ففي هذا دلالة واضحة، على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام، وأن الخالق له واحد، هو الذي ألفه، ونظم بعضه إلى بعض، وذلك مما قال فيه الأولون، فأحسنوا القول" ^(٤٧٦)، وهذا النص يؤكد ما ذهبت إليه من المسلمين بعد أن آمنوا بالله، واعتقدوا أن معرفة الخالق تنأتى بالدلائل والشواهد القائمة في الخلق ^(٤٧٧)، عرفوا أن "الأولين" قد قالوا بهذا فأحسنوا القول، ومن المرجح أن يكون المقصود بالأولين هو فلاسفة اليونان.

أما المقدسى (المتوفى عام ٣٥٥هـ) فقد قال في كتابه البدء والتأريخ: "ومن الدليل على إثبات البارئ سبحانه، هذا العالم بما فيه من عجيب النظم، وبديع الترتيب، ومحكم الصنع، ولطيف التدبير والاتساق والإتقان....."، ثم يقول: "إن عدد الدلائل عليه تعالى وتقدس، غير محصاة ولا متقصة، لأنك لو عمدت إلى أصغر شخص من أشخاص الحيوان، وأعملت فكرك في تعداد ما يوجد من آثار صنع الصانع فيه، لرجعت حسيراً عيياً"، فإذا تأمل الإنسان الحكمة في خلق بعوضة أو نملة أو ذبابة، تلك الحكمة التي تتجه إلى ما فيه صلاح الكائن من طلب منفعه، واجتناب مضاره، لتبين له أن هذا المخلوق الصغير "لم يتركب هذا التركيب العجيب والنضيد الأنيق، إلا من تدبير قادر حكيم، وكذلك لو نظر إلى أدون نبت من النبات، وما جمع فيه من اختلاف ألوانه.... لدل ذلك على تدبير قادر حكيم"، وكذلك إذا نظر الإنسان إلى نفسه ورأى كمال صورته وحسن هيئته، وإذا نظر إلى هذا العالم وما يرى فيه من شواهد التدبير وآثار التركيب، علم أن ذلك كله "من تدبير قادر حكيم، ولو جاز لمتوهم أن يتوهم حدوث هذا العالم من غير محدث، لجاز لغيره أن يتوهم وجود بناء من غير بان، وكتابة من غير كاتب.....(الخ)، فإذا لم يجر هذا المتوهم، فكيف يتوهمه على هذا العالم العجيب النظم الباهر التركيب" ^(٤٧٨).

^(٤٧٦) الجاحظ، الدلائل والاعتبار، ص ٢

^(٤٧٧) الجاحظ، الدلائل والاعتبار، ص ٦٠

^(٤٧٨) المقدسى، البدء والتاريخ، ج ١ ص ٦٤ - ٦٩

وأشار إخوان الصفا إلى أن: الحكماء الأولين "قد عرفوا بذكاء نفوسهم وصفاء أذهانهم، أن للعالم صانعاً حكيماً، وذلك لتأملهم عجائب مصنوعاته، وتفكرهم في غرائب مخلوقاته، واعتبارهم تصاريف أحوال مخترعته"^(٤٧١)، وآمن إخوان الصفا بالله من هذا الطريق، فقالوا: "اعلم يا أخى - أيدك الله وإيانا بروح منه - بأن المصنوع المحكم يدل على الصانع الحكيم، وإن كان الصانع الحكيم محتجباً عن إدراك الأبصار وكل عاقل إذا تأمل أحوال النبات من فنون أشكال أصولها، وامتداد عروقها في الأرض، وتفرع أغصانها في الهواء.... (الخ)، يتبين له، ويعلم علماً ضرورياً، أن لها صانعاً حكيماً"^(٤٨٠).

ولإخوان الصفا مذهب آخر في معرفة الله إذ يقولون: "إن الله تعالى، جعل بواجب حكمته - في جهلة النفوس - معرفة هويته طبعاً من غير تعلم ولا اكتساب"^(٤٨١)، وقد يتوهم أحد من الناس، أن مذهب إخوان الصفا المذكور يرتد إلى نظرية الرواقيين في المعانى الشائعة، واعتبارهم أن معرفة الله هي إحدى هذه المعانى الشائعة، ولكن هذا وهم باطل فكما أشرت سابقاً، كان الرواقيون حسيين تجريبيين، لم يقبلوا قط أية معرفة فطرية غير مكتسبة.

ويستدل ابن رشد على وجود الله بطريقتين أو بدليلين أحدهما دليل العناية والآخر دليل الاختراع، ويبدو أن هذين الدليلين مترابطان متكاملان، فكلاهما يستبعد الخلق بالمصادفة والاتفاق، بل يقر بوجود حكمة وتدبير في هذا العالم وعناية تشمل كافة أجزائه، وتؤدي هذه العناية وهذا التدبير إلى الاعتقاد في وجود الله.

وينبنى الدليل الأول عند ابن رشد، دليل العناية. على أصلين "أحدهما أن جميع الموجودات التي هنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثانى: إن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، فأما كونها موافقة لوجود الإنسان، فيحصل اليقين بذلك، باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان..."، ويستطرد ابن رشد في تبيان

^(٤٧١) إخوان الصفا، الرسائل، ج ٤، ص ٢٠.

^(٤٨٠) نفس المصدر، ج ٢، ص ١٠٢.

^(٤٨١) نفس المصدر، ج ٤، ص ٥١.

موافقة كثير من أمور العالم لوجود الإنسان، ويشير إلى العناية الظاهرة في أعضاء الإنسان والحيوان، "ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات".

أما الدليل الآخر عند ابن رشد، وهو دليل الاختراع، فإنه يبنى أيضاً على أصلين أحدهما أن جميع الموجودات من حيوان ونبات وكذلك السموات مخترعة، وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع، فله مخترع، فيصح من هذين الأصلين، أن للموجود فاعلاً مخترعاً له، فإننا نرى أجسامنا جمادية، ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعاً أن ههنا موجدًا للحياة، وهو الله تعالى^(٤٨٢).

وأذكر أخيراً من المفكرين الإسلاميين الآخذين بدليل العناية والنظام- صدر الدين الشيرازي، حيث قال: "لابد من ذكر نموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني، وتناسب أوضاعه، وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع، وسعة رحمته، وفخامة وجوده، ولطف عنايته" ثم يفصل صاحب الأسفار الأربعة القول في بيان آثار العناية الإلهية الدالة على وجود الله في كثير من الكائنات والظواهر الطبيعية والفلكية وغيرها^(٤٨٣).

والحاصل مما تقدم أن دليل العناية والنظام قد وجد قبولاً عاماً في العالم الإسلامي فقبله المتكلمون والفلاسفة على السواء، بل إنه لا يقتصر على الخواص فحسب - أي العلماء والمفكرين - ولكنه أيضاً - كما يقرر ابن رشد - طريقة الجمهور في معرفة الله^(٤٨٤). وقد أشرت فيما سبق إلى قول الإعرابي الساذج "البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، لا تدل على اللطيف الخبير؟"، والواقع أن هذا الدليل هو دليل الشرع والعقل معاً - كما ارتأى الدكتور محمود قاسم وهو أفضل الأدلة على وجود الله جميعاً، وقد أخذ الدكتور قاسم على المفكرين الإسلاميين الذين انصرفوا عن هذا الطريق، واصطنعوا

(٤٨٢) ابن رشد، مناهج الأدلة. ص ١٥٠ - ١٥١

(٤٨٣) الشيرازي، الأسفار الأربعة، المجلد الثالث. ص ٢٢٩ وما بعدها.

(٤٨٤) ابن رشد، مناهج الأدلة. ص ١٥٣ - ١٥٤

أدلة تقوم على نظريات فلسفية ظنية من الدرجة الثانية أو الثالثة كنظرية الجوهر الفرد^(٤٨٥).

ولئن كان الرواقيون قد أخذوا بهذا الدليل، فلا ينبغي أن يفهم من ذلك أن المسلمين قد أخذوا عنهم بالمعنى الذى نقوله بصدد النظريات الأخرى الدخيلة، وبقول أوضح لا ينبغي أن نزع من أن المسلمين أخذوا عن الرواقيين هذا الدليل كما أخذوا عنهم فكرة المداخلة والتجسيم مثلاً، ولكن نقول إن المسلمين وجدوا من بين أدلة الرواقية على وجود الله دليلاً يتفق وما جاء به كتابهم المقدس من ناحية وتعقلهم وتفكرهم من ناحية أخرى، فليس للرواقيين إذن فى هذا الصدد فضل على المسلمين، وبخاصة أن هذا الدليل - كما لوحث من قبل - قد نادى به أفلاطون فى محاوره طيماوس، وكانت هذه المحاوره معروفة فى العالم الإسلامى معرفة طيبة^(٤٨٦).

العناية الإلهية والعدالة:

نادى الرواقيون بالتدبير الإلهى والعناية التى تشمل العالم فى أدق تفاصيله، وقد أثر الرواقيون فى العالم الإسلامى من هذه الزاوية تأثيراً كبيراً، حتى إن الدكتور عثمان أمين قد قال إن مذهب الإسلاميين فى العناية، هو مذهب الرواقيين^(٤٨٧). ولعل المعتزلة أقرب فرق المتكلمين من مذهب العناية الرواقى، ذلك أن الأصل الثانى من نظريتهم فى التوحيد، هو العدل الإلهى، وفحواه أن ما يصدر عن الله فعل واحد، هو صواب ومصلحة وخير فقط، ويعرف ذلك عند المعتزلة باسم فعل الصلاح أو نظرية الصلاح والأصلح.

وذلك الأصل يرجع إلى اعتقاد المعتزلة "أن الرب تعالى حكيم، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان، فلا يفعل فعلاً جزافاً، فإن وقع خيراً فخير، وإن وقع شراً فشر، بل لا بد وأن ينحو غرضاً، ويقصد صلاحاً، ويريد خيراً"^(٤٨٨)، والرب تعالى منزّه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان

(٤٨٥) نفس المصدر، مقدمة د. قاسم. ص ٢٤ - ٢٨

(٤٨٦) د. النشار، فيدون. ص ٢١٧

(٤٨٧) د. أمين الفلسفة الرواقية. ص ٣١٣

(٤٨٨) الشهرستانى، نهاية الأقدام. ص ٤٠٠

ظالماً^(٤٨٩)، وإنما أفعال الشرور والباطل والآفات تصدر من الإنسان^(٤٩٠). وهذا يذكرنا بأنشودة كليانثس التي تجعل من الله خالق كل شئ اللهم إلا الشرور والمعاصي، فهي من صنع الإنسان.

وإذا كان الله تعالى حكيماً بهذا المعنى المعتزلي، كان هذا العالم الذي خلق هو أفضل العوالم الممكنة، وهذه هي فكرة المعتزلة، بأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان وقد أقر كثير من الباحثين بأن هذه الفكرة ترجع إلى الرواقية^(٤٩١). كما أرجع بن Benn فكرة ليبنتز، أن عالمنا هذا، هو أفضل العوالم الممكنة إلى الرواقية^(٤٩٢)، وقد اختلفت المعتزلة في تفاصيل نظرية الصلاح والأصلح^(٤٩٣). فأما أبو الهذيل العلاف فقد قال عن الله عز وجل: "إنه خلق الخلق لمنفعتهم، ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم لأن من خلق ما لا ينتفع به، ولا يزيل بخلقه عنه ضرراً ولا ينتفع به غيره، ولا يضر به غيره فهو عابث"^(٤٩٤) - فلا يصدر عن الله إذن، إلا ما هو أكمل، وأقام أبو الهذيل بهذا مذهب فعل الصلاح والأصلح، الذي يجعل هذا العالم كله خيراً، أما ما فيه من شر، فهو ليس بشر على الحقيقة^(٤٩٥).

وأما النظام فقد زعم أنه: يجب على الله تعالى، أن يفعل بالعبد ما فيه صلاح العبد، لأنه لو لم يفعل به ما فيه صلاحه، لكان قد بخل عليه^(٤٩٦)، وزاد النظام على قول أستاذه أبي الهذيل في مسألة العدل، قوله: "بأن الله عز وجل، لا يقدر على أن يفعل بعباده، خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، لأن نعيمهم صلاح لهم، والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده، ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولا أن ينقص من عذابهم شيئاً، وزعم أيضاً أن الله تعالى لا

(٤٨٩) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ٥٠

(٤٩٠) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١ ص ٤٨٣

(٤٩١) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١ ص ٥٦٠، وكذلك د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية ص ٣١٥، وكذلك

سنتلانا المخطوط ص ٢٨

(492) Benn, History of Phil. P. 113

(٤٩٣) الجويني، الإرشاد، ص ٢٨٧ - ٢٨٨ كذلك الأشعري، مقالات، ج ١ ص ٢٩٠

(٤٩٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١ ص ٢٩٢

(٤٩٥) الغرابي، أبو الهذيل العلاف، ص ٢٨

(٤٩٦) الاسفرايني، التبصير في الدين. ص ٦٨

يقدر على أن يخرج أحداً من أهل الجنة منها، ولا يقدر على أن يلقي في النار من ليس من أهل النار، وقال لو وقف طفل على شفير جهنم، لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها ثم زاد على هذا بأن قال: إن الله تعالى لا يقدر على أن يعمى بصيراً أو يزمن صحيحاً أو يفقر غنياً إذ علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، وكذلك لا يقدر على أن يغنى فقيراً أو يصحح زمناً إذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم، ثم زاد على هذا أن قال إنه لا يقدر على أن يخلق حية أو عقرباً أو جسمًا يعلم أن خلق غيره أصلح من خلقه" (٤٩٧).

ثم يرجع عبد القاهر البغدادي، هذه المقالة التي نسبها إلى النظام إلى المذاهب الثنوية، أما الشهرستاني فإنه يقول: "وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة، حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله" (٤٩٨)، أما هوروفيتز فقد رد رأى النظام إلى مذهب الرواقيين الذين قالوا بمبدأ واحد ينظر إليه من نواح مختلفة، فيكون إلهاً أو قانوناً طبيعياً، يشمل كل شيء، أو قدراً لا يلين، وعلى هذا فإن مذهب النظام - كما يرى هوروفيتز - هو آراء رواقية، في ثوب أجنبي، تقضى بالضرورة القاهرة، التي تسير وفقاً لقانون ثابت لا تستطيع أي قوة أن تغيره.

إلا أن الدكتور أبوريدة، بعد أن عرض لرأى هوروفيتز هذا، ينكر إنكاراً شديداً محاولة تلمس أي أثر أجنبي لفكرة العدل الإلهي عند النظام، كمحاولة الشهرستاني والبغدادي وهوروفيتز، فالنظام كما يراه الدكتور أبوريدة "لم يقرر مذهبه على هذه الصورة التي ذكرها البغدادي، واعتمد عليها هوروفيتز، ولم يقل قط أن الله مضطر إلى فعله، ولا مطبوع عليه" (٤٩٩)، وقد استند الدكتور أبوريدة في هذا الرأي على الخياط المعتزلي الذي يدافع عن النظام بقوله: "إن الله عند النظام، لا يفعل فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه" (٥٠٠). ولكن ما هو المبرر الذي يدعوننا إلى طرح آراء البغدادي والأخذ برواية الخياط؟ ولئن كان البغدادي قد تجنى على خصمه النظام، أفلا يكون الخياط قد بالغ في الدفاع عن

(٤٩٧) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١١٥

(٤٩٨) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٥٦ - ٥٧

(٤٩٩) د. أبوريدة، النظام، ص ٩٤

(٥٠٠) الخياط، الانتصار، ص ٢٤

النظام ضد هجوم سائر المتكلمين الشديد عليه؟ على أى حال فإنه حتى لو صحت حكاية الخياط عن النظام فى أن الله قادر على ترك ما فعله ليفعل بدلاً منه، فإن الواقع لا يشهد بذلك، بل إن ما أوجده الله بالفعل هو الأصلح، وما كان ليتمكن فعل ما هو أصلح منه، وهذا هو ما سبق أن قررته الرواقية.

ويقول ابن حزم عن الجاحظ: "ورأيت للجاحظ فى كتابه البرهان، لو أن سائلاً سأله وقال: أيقدر الله على أن يخلق قبل الدنيا دنيا أخرى، فجوابه: نعم بمعنى: أنه يخلق تلك الدنيا حين خلق هذه، فتكون مثل هذه" ^(٥٠١). ويتضح من هذه الفقرة أن الجاحظ، قد وافق أستاذه النظام بل المعتزلة عامة فى القول بأنه لو قدر الله أن يخلق دنيا أخرى غير هذه الدنيا، فإنه لن يخلق سوى دنيا مثل دنيانا وفى نفس الوقت الذى خلقت فيه دنيانا، لأنها أفضل ما يمكن، ولا يخلق الله إلا ما هو أفضل وأصلح دائماً.

ويمتلاً كتاب الدلائل والاعتبار المنسوب للجاحظ بأمثلة متعددة لبيان ما وراء خلق المخلوقات فى هذا العالم، من تدبير حكيم يتوخى الخير والمصلحة كغاية يتوق إليها، ومن هذه الأمثلة فى العلوم الطبيعية: موافقة لون السماء للإبصار وتقويته لها، وما فى طلوع الشمس وغروبها من حكمة، ثم ما يقوم به القمر من دور هام فى الإنارة ليلاً، وخلق النجوم ليهتدى بها الناس، وكذلك بيان الحكمة فى خلق النار، والحر والبرد، والزلزلة والجبال والمعادن... الخ ^(٥٠٢). ثم يقول: "فكر فى هذا من تدبير الخالق، فإنه أراد جل ثناؤه، أن يرى العبد قدرته وسعة خزائنه"، ويرى صاحب الدلائل والاعتبار أن الله لو شاء لمنح الناس جبلاً من فضة، ولكن لا صلاح لهم فى ذلك، لأن هذا الجوهر ما دام عزيزاً قليلاً، فهو نفيس، فإذا فشا وكثر قلت قيمته ^(٥٠٣). ويستطرد المصنف فى بيان أوجه الحكمة فى نزول المطر وخلق النبات وتدبير الخالق فى خلقه الحيوان والطير، حتى النمل فإن العناية الإلهية قد أنعمته أن يحتشد فى جميع قوته بلا عقل ولا روية، بل بخلقه تبغى مصلحته، وكذلك تدو العناية الإلهية فى حياة النحل وفى صناعته للعسل وتهيته بيوته المسدسة، كل

^(٥٠١) ابن حزم، الفصل، ج ٤. ص ١٩٥

^(٥٠٢) الجاحظ، الدلائل والاعتبار، ص ٣ وما بعدها

^(٥٠٣) نفس المصدر ص ١٦

هذا يدل على عناية الله وتسخير الكائنات لمصلحة الإنسان^(٥٠٤). ويتكلم صاحب الدلائل والاعتبار عن خلق الإنسان وما فيه من دلائل على تدبير وعناية، من أمثلتها عدم معرفته لمقدار عمره إذ ليس من مصلحة الإنسان أن يعرف مقدار عمره سواء كان قصيراً أو طويلاً، ولا تكاد الأشياء التي خلقت لمآرب الإنسان أن تحصي^(٥٠٥). كما أنه ليس من الحكمة أن يخلد البشر في هذه الدنيا بحيث يكونوا مبرئين من الآفات كما أراد الجاحدون، فإن العناية قد اقتضت فناء البشر لعدم إمتلاء الأرض بهم وضيق الرزق والسكن وسائر لوازم المعيشة عليهم^(٥٠٦).

ولقد هاجم صاحب الدلائل والاعتبار أبيقور، كما هاجمه الرواقيون، إذ يقول: "فتباً وخيبة لأفيقروس وأشباهه حين عميت قلوبهم عن هذه الخلقة العجيبة، حتى أنكروا التدبير والعمد فيها"^(٥٠٧)، هذا وقد "وصف الحكماء بأن الطبيعة لا تفعل شيئاً لغير معنى، ولا تقصر عما فيه تمام الشيء... وقد كانت من القدماء طائفة أنكرت العمد والتدبير في الأشياء، وزعموا أن كونها بالعرض والاتفاق، كمثل دباغوروس وأفيقوروس وأناس من الطبيعيين"^(٥٠٨).

ونصل إلى مسألة وجود الشر في هذا العالم، لقد اتخذ أناس هذه الآفات الحادثة في بعض الأزمان كمثال الوباء واليرقان والبرد والجراد، ذريعة إلى جحود الخالق والتدبير. ولكن يرد على هؤلاء بأن هذه الآفات التي ذكروا من الوباء والجراد وما أشبه ذلك، ما بالها لا تدوم وتمتد حتى تجتاح كل ما في العالم، بل تحدث في الأحايين، ثم لا تلبث أن ترفع"، أي أن حدوث الآفات قليل ومؤقت في العالم بجانب الخير الكثير الغالب.

كما يقول "أفلا ترى أن العالم يمان ويحفظ من تلك الآفات الجليلة التي إن حدث شيء غلبه منها كان فيه بواره، ويلدغ أحياناً بهذه الآفات اليسيرة لتأديب الناس وتقويمهم ثم لا تترك هذه الآفات أن تدوم، بل تكشف عنهم عند القنوط منهم،

(٥٠٤) نفس المصدر. ص ١٧ - ٤١

(٥٠٥) نفس المصدر. ص ٤٣ - ٦٣

(٥٠٦) نفس المصدر، ص ٧١

(٥٠٧) نفس المصدر، ص ٥٣ - ٥٤

(٥٠٨) نفس المصدر، ص ٦٦

فيكون وقوعها بهم موعظة وكشفها عنهم رحمة^(٥٠٩). ومعنى هذا أن وجود هذه الآفات القليلة، ليس غاية في ذاته، بل إن لها وظيفة خلقت من أجلها لتحقيق الخير. وغنى عن البيان أن هذا يطابق رأى الرواقية في مسألة تفسير وجود الشر في عالم تحكمه عناية إلهية شاملة.

وقد استطاع الماتريدي، كما يقول الدكتور محمود قاسم "أن يصحح رأى المعتزلة في مشكلة الخير والشر، فأكد أن صلاح العالم يقتضى بالضرورة وجود الخير والشر فيه وليس معنى ذلك أنه (تعالى) لا يريد الشر، كما كان يظن المعتزلة، وإنما معناه أنه يريد تحقيق الخير أو الصلاح^(٥١٠).

ولجأ الشيعة إلى المعتزلة، واعتنقوا المذهب المعتزلى كاملاً، كما يقول أستاذنا وقد كانت مسألة العدالة الإلهية وفعل الإصلاح، ضمن ما أخذته الشيعة عن المعتزلة وذهب الإمامية منهم إلى أن الله عدل حكيم، لا يفعل قبيحاً، ولا يخل بواجب، وأن أفعاله إنما لغرض صحيح، وأنه لا يفعل الظلم ولا العيب، وأنه رؤوف بالعباد، يفعل بهم ما هو أصلح لهم وأنفع^(٥١١).

ويحكى الشهرستاني عن الكرامية، "أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللفظ عقلاً، كما قالت المعتزلة"^(٥١٢). إلا أن الإسفراينى يحكى عن الكرامية حكاية أخرى فيذهب إلى أن من سوء اختيار الكرامية لحوقهم بالمعتزلة فى أمرين: أحدهما "فى القول بإيجاب أشياء وحظر أشياء على الله تعالى، وترتيبهم عليه شريعة كما رتبها عليهم"^(٥١٣)، وهذا معناه أن الكرامية قد تابعوا المعتزلة فى الاعتقاد بأن الله يجب أن يفعل ما فيه صلاح البشر، وينبغى أن يطرح الأشياء الأخرى، ويؤكد حكاية الإسفراينى قول عبد القاهر البغدادى عن الكرامية فى إعتقادهم "أن الله تعالى لو خلق الناس، وكان فى معلومه ألا يؤمن به أحد منهم، لكان خلقه إياهم عبثاً، وإنما حسن منه خلق جميعهم لعلمه بإيمان بعضهم، ولا يجوز فى حكمة الله اخترام

(٥٠٩) نفس المصدر، ص ٦٧-٦٨

(٥١٠) ابن رشد، مناهج الأدلة، مقدمة د. قاسم. ص ١٠٣

(٥١١) د. النشار، نشأة الفكر، ج ٢. ص ٢٩٠

(٥١٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١. ص ١٠٣

(٥١٣) الإسفراينى، التعبير فى الدين. ص ١٠٢

طفل يعلم أنه سيؤمن إذا بلغ، أو كافر لو أبقاه مدة لآمن، إلا أن يكون في اختراجه صلاح لغيره"^(٥١٤)، وفي كتاب آخر للبغدادي يذهب إلى أن بعض الكرامية، قد أوجب أن يكون أول خلق خلقه حياً^(٥١٥).

وخلاصة هذه الأقوال كلها باستثناء ما قاله الشهرستاني - أن الكرامية في أغلب الظن، قد تابعوا المعتزلة، في الاعتقاد بأن الحكمة الإلهية، تقتضي فعل أشياء وتجنب أخرى، وهذا هو العدل الإلهي.

وقد قبل ابن القيم رأى الفلاسفة في مسألة العناية وتفسير وجود الشر، إلا أنه عاب عليهم أنهم نسبوا العناية إلى الطبيعة المجردة، لا إلى القادر المختار عز وجل، فقال "والفلاسفة فيما أصلوه، من أن تعطيل أسباب الخيرات والمصالح العظيمة لما في ضمنها من الشرور والآلام الجزئية، مناف للحكمة، فهذا أصل في غاية الصحة، لكن أخطأوا في ذلك أعظم خطأ، وهو جعلهم ذلك من لوازم الطبيعة المجردة من غير أن تكون متعلقة بفاعل مختار قدر ذلك بمشيئته وقدرته واختياره، ولو شاء لكان الأمر على خلاف ذلك، كما يكون في الجنة، فإنها مشتملة على الخيرات المحضة البرينة من هذه العوارض من كل وجه، فاقترضت حكمته أن تكون هذه الدار على ما هي عليه ممزوجاً خيراًها بشرها، ولذاتها بآلامها، وأن تكون دار القرار خالصة من شوائب الآلام والشرور خلاصاً تاماً، وأن تكون دار الشقاء خالصة للآلام والشرور"^(٥١٦). وهكذا قبل هذا المفكر السلفي مذهب الرواقية، إلا أنه خفف من غلوئه، وحاول أن ينزه الباري تعالى عن فعل الخير قسراً بخلاف الرواقيين ومن حدا حدوهم، في جعل الله تعالى خاضعاً لجبرية لا يستطيع منها خلاصاً.

وقبل الفلاسفة الإسلاميون مذهب الرواقية في العناية الإلهية ومشكلة وجود الشر فينقل لنا صاحب المواقف في خاتمة المقصد الرابع من المرصد السادس قول فلاسفة الإسلام "الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك، وإما الخير غالب عليه، كما في هذا العالم فإن المرض مثلاً، وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه، ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية، فكان الخير واقعاً بالمقصد الأول، والشر واقعاً

^(٥١٤) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق. ص ١٠٣

^(٥١٥) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين. ص ١٥٠

^(٥١٦) ابن القيم، الصواعق المرسلة. ص ٢٠٥

بالضرورة والعرض والتزم فعله، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم، لئلا ينهدم به دور معدودة، أو لا يتألم سايح فى البر أو البحر"^(٥١٧) ويحكى كل من الغزالي والشهرستاني وفخر الدين الرازى مثل هذا أيضاً عن الفلاسفة^(٥١٨).

أما الفارابى فيذهب إلى أن " العناية الإلهية محيطه بجميع الأشياء، ومتصلة بكل أحد، وكل كائن فبقضائه وقدره، والشرور أيضاً بقضائه وقدره، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التى لا بد لها من الشر.... وتلك الشرور محمودة على طريق العرض، إذ لو لم تكن الشرور، لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة، وإن فات الخير الكثير الذى يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذى لا بد منه، كان الشرحيند أكثر"^(٥١٩). وقد رأى الفارابى فى مجموع نظام العالم دليلاً على خيرية الله وعدالته^(٥٢٠).

ويذهب مسكويه، إلى أن الحكمة من الطبيعة تظهر " لمن تأمل أعضاء البدن كالمعدة والطحال والمرارة والأمعاء، وكذلك سائر الآلات الظاهرة على كثرتها، ليس فيها شئ نظن أنه مستغنى عنه، أو وجوده لغير تمام يخصه"^(٥٢١). وهكذا يعتقد مسكويه أن العناية الإلهية لا تخلق شيئاً لا طائل تحته، بل لكل شئ وظيفته المحددة، ولا يستطيع أن يقوم بغيرها، فإن المنشار، وإن أستعين به فى بعض ما يعمل بالقدوم، فليس يجوز أن يؤدى جميع أفعال القدوم على التمام، وعلى هذا جميع الآلات، فإن لكل واحدة منها كمالاً يخصها وعرضاً يتم بها^(٥٢٢).

وعرف إخوان الصفا قول الحكماء: إن الطبيعة لم تفعل شيئاً باطلاً، وأن الحكماء يعنون بهذا القول: أنه ليس شئ من الأشياء الموجودة فى العالم إلا

^(٥١٧) الأيجى، المواقف. ص ٣٢٠

^(٥١٨) الغزالي، مقاصد الفلاسفة. ص ٢٩٨، كذلك الشهرستاني، نهاية الإقدام ص ٢٦٠، وكذلك فخر

الدين الرازى، محصل أفكار... ص ٢٤٦

^(٥١٩) الفارابى، عيون المسائل - مبادئ الفلسفة القديمة. ص ١٨

^(٥٢٠) الفارابى، المدينة الفاضلة، ص ١٨، كذلك: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية ص ٣١٦

^(٥٢١) مسكويه، السعادة. ص ٤

^(٥٢٢) نفس المصدر. ص ٣

بحكمة ما عرفت أو لم تعرف^(٥٢٣). آمن إخوان الصفا بذلك وتشهد لهم جميع رسائلهم بهذه العقيدة، وقد أعطوا أمثلة لا حصر لها من وقائع الحياة، ومن أجزاء هذا العالم وهى تبين أنها لم توجد عبثاً، بل إن أى شئ وجد مهما صغر، فإنما يتوخى الله من إيجاده حكمة ما، مثال ذلك قولهم: "اعلم أنه قد جعلت الحكمة الإلهية والعناية الربانية، أعضاء كل شخص من الحيوان مناسباً لجملة جسده"^(٥٢٤). ويروى إخوان الصفا أسطورة مؤداها أن نبياً ارتقى إلى جبل ليصلى، فأبصر فارساً قد أقبل على عين ماء، فشرب هو وفرسه، ثم مضى، ولكنه نسى عند تلك العين صرة فيها دراهم، أخذها من بعده راعى غنم، وبعد أن رحل الأخير، جاء شيخ حطاب بانس، فحط رحاله، واستلقى ليسترىح عند العين، "ففكر النبى وقال فى نفسه: لو أن هذا الكيس مكانه، لكان هذا الشيخ الضعيف أولى بأخذه من ذلك الراعى الشاب الغنى القوى" وبعد قليل رجع الفارس يبحث عن كيسه، وتوهم أن الشيخ قد أخذه فضربه وعذبه حتى قتله. فقال ذلك النبى: "يا رب ما وجه الحكمة فى هذه القضية وأين هذا من العدل؟ فأوحى الله تعالى إليه أن أبا الشيخ قتل فى الزمان الماضى أبا الفارس، وكان على أبى الفارس دين لأبى الراعى، بمقدار ما فى الكيس، فأخذت القود، ورددت الدين، وأنا حكيم عادل"^(٥٢٥)، ونستخلص من هذه الأسطورة، ومن أسطورة أخرى على نمطها يرونها بعد ذلك إخوان الصفا، أنهم يعتقدون، أن العناية الإلهية والعدالة، تشمل الكون فى أدق تفاصيله، وإن خفى علينا أحياناً إدراكها وما خلق الله تعالى الخلائق كلها إلا لجر منفعة، أو لدفع مضرة.

وفى رسالة الحيوان والإنسان، ذهب إخوان الصفا، إلى أن الإنسان قد خلق منتصب القامة، لأن الأشجار، منتصبه مرتفعة فى الهواء، وبالتالي كان من السهل عليه تناول ما فيها من الثمار والورق، بينما جعلت بنية الحيوان منحنية، ليتيسر له تناول ما فى الأرض من عشب وحشائش، ولإخوان الصفا تفصيلات كثيرة فى بيان وجه العناية الإلهية فى خلق طول رقبة الجمل، وخرطوم الفيل، وكبر أذن الأرانب إلخ^(٥٢٦).

^(٥٢٣) رسائل إخوان الصفا، ج ٤. ص ٥٧

^(٥٢٤)

^(٥٢٥) رسائل إخوان الصفا، ج ٤. ص ٤٣ - ٤٤

^(٥٢٦) رسائل إخوان الصفا، ج ١. ص ٨ - ٩

ويخصص الشيخ الرئيس في النجاة فصلاً: "في العناية وبيان دخول الشرف في القضاء الإلهي"، يقول فيه: "لا لك سبيل، إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكوين العالم وأجزاء السماويات وأجزاء النبات والحيوان، مما لا يصدر اتفاقاً، بل يقتضى تدبيراً ما، فيجب أن تعلم أن العناية، هي كون الأول عالماً لذاته، بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته، للخير والكمال....."^(٥٢٧)

ويتحدث ابن سينا عن العناية الإلهية التي تبدو في كل شيء، مثل ظاهرة الموت التي يلوح أنها ردية، أو خلو من النفع، "فلو جاز أن يبقى الإنسان، لبقى من كان قبلنا، ولو بقي الناس على ما هم عليه من التناسل، ولم يموتوا، لما وسعتهم الأرض.... ولا يبقى موضع لعمارة يفضل عنهم، ولا مكان لزراعة، ولا مسير لأحد ولا حركة..." لذلك كان جاهلاً وغيباً كل من يشتهي الحياة الأبدية ويكره الموت ويظن أن ذلك ممكن، وأثبت ابن سينا على هذا النحو أن الموت ضرورة، اقتضتها الحكمة الإلهية البالغة العدل، المبسوط بالتدبير المحكم^(٥٢٨).

وتتجه العناية الإلهية، عند الشيخ الرئيس، إلى الخير أساساً، كما رأينا، أما الشر فيقول عنه ابن سينا إنه "في أشخاص الموجودات قليل، ومع ذلك، فإن وجود ذلك الشر في الأشياء، ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر، لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفل عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، ولو لم يكن النار منها بحيث إذا أدت بها المصادمات الواقعة، في مجرى الكل على الضرورة، إلى ملاقة رداء رجل شريف، وجب إحراقه، لم تكن النار منتفعاً بها بالنفع العام، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء، إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع هذا الشر عنه ومعه، وإفاضته الخير، لا يوجب أن يترك الخير الغالب، لشر يندر، فيكون تركه، شراً من ذلك الشر"^(٥٢٩)، ويؤكد مذهبه هذا بفقرة أخرى يقول فيها ".... فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة، لأغراض شرية أقلية، فأريد الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولى، على الوجه الذي يصلح أن يقال: إن الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشر أيضاً، على الوجه الذي بالعرض، إذ

^(٥٢٧) ابن سينا، النجاة، ص ٢٨٤

^(٥٢٨) ابن سينا، جامع البدائع. ص ٤١-٤٢

^(٥٢٩) ابن سينا، النجاة. ص ٢٨٦-٢٨٧

علم، أنه يكون ضرورة، فلم يعبا به، فالخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض، وكل بقدر^(٥٢٠).

وفى شرحه لسورة الفلق، يذهب ابن سينا إلى أن أول الموجودات الصادرة عن الله تعالى هو قضاؤه، لهذا قال تعالى "من شر ما خلق" (الفلق: ٢)، فجعل الشر في ناحية الخلق والتقدير، "فإن الخير مقصود بالقصد الأول، والشر عارض بقصد ثانوي"، وسورة الفلق على هذا الأساس "دالة على كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي، فإنه مقصود بالعرض لا بالذات وأن المنبع للشرور، بالإضافة إلى النفس الإنسانية، هو القوى الحيوانية والنباتية وعلائق البدن"^(٥٢١).

وإلى نفس هذا المذهب ذهب أبو البركات بن ملكا البغدادي، فقرر أن الشيء المطلوب لذاته هو الخير الحقيقي، "وقد يكون الشيء الواحد خيراً بالذات وشرّاً بالعرض، فيكون أحق بمعنى الخيرية مما هو خير وشر بالذات"، ولا يوجد الشر المجرد عن الإضافة في نظر ابن ملكا فإن الشرور إعدام أشياء وفقد أشياء^(٥٢٢).

وعن طريق الإسكندر الأفروديسي، عرف ابن رشد رأى الرواقية في العناية الإلهية وأنها تقع بالجزئيات كلها^(٥٢٣)، وقد أفاض ابن رشد الحديث عن العناية الإلهية فهي "السبب في سكنى ما على الأرض"، وتظهر في خلق كل جزء من أجزاء الحيوان، وكذلك في خلق العقل للإنسان^(٥٢٤)، وإلى هنا يبدو ابن رشد متفقاً تماماً مع ما جاء به القرآن الكريم أولاً وما عرفه من الرواقيين ثانياً، واستطاع أن يبين لنا ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، إلا أنه لم يتمكن في بعض الأحيان من أن يلتزم بهذا الموقف التوفيقى، ومثال ذلك أنه قرر أن الطبيعة التي خلق منها الإنسان، اقتضت "أن يكون بعض الناس - وهم الأقل - أشراراً بطباعهم، وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس، لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة، وإن كانت للأكثر مرشدة، فلم كن بد، بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين: إما ألا يخلق

^(٥٢٠) نفس المصدر. ص ٢٨٩

^(٥٢١) ابن سينا، جامع البدائع. ص ٢٥ - ٢٩

^(٥٢٢) ابن ملكا. المعتبر، ج ٣. ص ٩ - ١٠

^(٥٢٣) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ١٦٣

^(٥٢٤) ابن رشد، ما بعد الطبيعة. ص ٨٤ وما بعدها.

الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل، وإما أن يخلق هذه الأنواع، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر"، ومن أجل ذلك فإن الله تعالى "خالق للخيرات وخالق للشر من أجل الخير، أعني من أجل ما يقترن به من خير، فيكون على هذا - خلقه للشر عدلاً منه ومثال ذلك النار وما تقوم به من فوائد جليلة كثيرة، في الوقت الذي قد يكون لها بعض الأضرار القليلة^(٥٣٥). ويلاحظ أن ابن رشد في هذا المذهب قد مال إلى جانب الفلسفة ولكنه جانب الشريعة. فلقد قبل موقف فلاسفة الرواق وفلاسفة الإسلام في بيان دخول الشر إلى هذا العالم، على الرغم من وجود العناية الإلهية في جميع أجزائه مهما صغرت، ولكنه اضطر إزاء هذا المذهب أن يقرر أن الأشرار في هذا العالم هم القلة من الناس، فهل يتفق هذا مع ما أخبرنا به القرآن الكريم من أن الباري تعالى قد أهلك الأولين، ثم اتبعهم الآخرين^(٥٣٦). لأنهم طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد، ألم يكن الأشرار هم الغالبية العظمى في أقوام عاد وثمود وفرعون ولوط وبنى إسرائيل وغيرهم؟ قال تعالى: "ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب، فمنهم مهتد، وكثير منهم فاسقون"^(٥٣٧). كما أن الواقع يشهد بأن غالبية البشر أشرار - من وجهة النظر الدينية - على مر العصور، ألم يكن الدين على دين الحق منهم منذ فجر الإسلام حتى اليوم قلة بالإضافة إلى سائر الناس؟ ألم يخبرنا الله تعالى بأنه لا يخلف وعده "ولكن أكثر الناس لا يعلمون"^(٥٣٨)؟ وقال تعالى: "وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لعبين، وما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون"^(٥٣٩) إن البشر بصفة عامة يؤثرون الحياة الدنيا، مع أن الباري تعالى أخبرهم بأن الآخرة خير وأبقى^(٥٤٠). وتعلمنا كثير من الآيات الكريمة

(٥٣٥) ابن رشد، مناهج الأدلة ص ٢٣٥ - ٢٣٧ وكذلك ما بعد الطبيعة. ص ٨٤

(٥٣٦) قال تعالى " ألم نهلك الأولين، ثم نتبعهم الآخرين" (المراسلات ١٦، ١٧)

(٥٣٧) الحديد - ٢٦

(٥٣٨) الروم - ٦

(٥٣٩) الدخان - ٣٨، ٣٩

(٥٤٠) قال تعالى: " بلى تؤثرون الحياة الدنيا، والآخرة خير وأبقى" (الأعلى - ١٦، ١٧)

أن الإنسان خلق هلوعاً، إذا مسه الشر جزوعاً، وإذا مسه الخير منوعاً"، هذه هي طبيعة الإنسان باستثناء فئة محددة، هي فئة المصلين، فيقول تعالى بعد هذه الآيات الثلاث "إلا المصلين"^(٥٤١)، وسورة العصر وغيرها من السور والآيات الكريمة تعطينا هذا المعنى، أعني أن البشر عامة في ضلال إلا من عمل منهم صالحاً وكان مؤمناً.

والواقع أن ابن رشد هنا - فيما يبدو لي - كان أكثر رواقية من الرواقيين أنفسهم أو بقول أصح إن الرواقيين قد قالوا بقضيتين أو فكرتين متناقضتين: الأولى أن الخير في العالم غالب على الشر، أما الثانية فإن عدد الحكماء الأخيار في هذا العالم قليل للغاية، ثم جاء ابن رشد ففضى على هذا التناقض بأن استبقى الفكرة الأولى واستنتج منها نقيض الفكرة الثانية.

وقد انتقل مذهب العناية الإلهية الرواقي أيضاً إلى الحكماء الإشرافيين، فنجدته على سبيل المثال لدى شارح حكمة الإشراف في الفصل الذي كتبه "في بيان أن الشر في هذا العالم والشقاوة في الآخرة أقل من الخير والسعادة بكثير.... وأن الشر وكذا الشقاوة مرضى به، لا من حيث هو شر، بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة لا يمكن انفكاكها عنه...."^(٥٤٢)، كما ذهب صاحب الأسفار الأربعة في فصل كتبه "في العناية" إلى أنه "لا يسع لأحد أن ينكر الآثار العجيبة في جزئيات الأكوان، فكيف في كلياتها؟"، ثم يذكر أمثلة لمظاهر هذه العناية في بعض النباتات وبعض الحيوانات العجم الحغيرة، وسلوك بعض الحيوانات^(٥٤٣). وقد أدى هذا المذهب بالشيرازي كما أدى بالرواقيين من قبل إلى اعتبار "أن مجموع العالم من حيث المجموع على أفضل نظام وأكمل تمام نوعاً وشخصاً، ماهية وحقيقة"، ثم يستنتج من ذلك أنه "لا يجوز أن يتصور نظام آخر بدله، سواء كان فوقه في الفضيلة، أو مثله"^(٥٤٤).

^(٥٤١) المعارج: ١٩ - ٢٢، وقال تعالى: "إن الإنسان لربه لكنود" العاديات - ٦ أي أن الإنسان بطبعه كفر بالنعمة.

^(٥٤٢) قطب الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، المجلد الثالث. ص ٣٢٣ وما بعدها.

^(٥٤٣) صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، المجلد الثالث. ص ٣٢٣ وما بعدها.

^(٥٤٤) صدر الدين الشيرازي، المجلد الثالث. ص ٣٣٨

تلك هي نظرية العناية في العالم الإسلامي، وقد أرجعها الشهرستاني إلى أرسطو، فقال عنه أنه كان يرى "إن النظام في الكل، متوجه إلى الخير، والشر واقع بالعرض، قال (أرسطو): لما اقتضت الحكمة الإلهية نظام العالم، على أحسن إحكام وإتقان، لإرادة وقصد إلى أمر سافل..... بل لأمر أعلى من ذلك..... فوجدت الموجودات كاللوازم واللواحق، ثم توجهت إلى الخير، لأنها صادرة عن أصل الخير..... ثم ربما يقع شر وفساد من مصادمات في الأسباب السافلة، دون العالية - التي كلها خير - مثل المطر، الذي لم يخلق إلا خيراً ونظماً للعالم، فيتفق أن يخرب به بيت عجوز، فإن وقع كان ذلك واقعاً بالعرض لا بالذات، أو بأن لا يقع شر جزئي في العالم لا تقتضي الحكمة أن لا يوجد خير كلي، فإن فقدان المطر أصلاً شر كلي، وتخريب بيت عجوز شر جزئي، والعالم للنظام الكلي لا للجزئي، فالشر إذن واقع في القدر بالعرض....." (٥٤٥).

ولكن أرسطو لم يقل في الحقيقة بالعناية الإلهية بهذا المعنى، ولم يكن إله أرسطو يعنى بالعالم وبجزئياته، فقد أخطأ الشهرستاني - كما لاحظ سنتلانا - في نسبته هذا المذهب إلى أرسطو، إلا أن سنتلانا يقول عن هذا المذهب: "إنه في الحقيقة لشيعية الإسكندرانيين" (٥٤٦). ولكن ما دما بصدد رد هذا المذهب إلى مصادره الأولى فليس من مبرر يدعونا إلى أن نقف عند شيعة الإسكندرانيين - كما أراد سنتلانا - بل ينبغي أن نرجع أكثر من ذلك، حتى نصل إلى أهل الرواق، فلعلهم المصدر الذي امتد تأثيره إلى الإسلاميين وإلى شيعة الإسكندرانيين على السواء. والسؤال الذي يطرح نفسه أمامنا الآن ما مدى قبول جمهور المسلمين لهذا المذهب؟ وهل يتفق مع تعاليم دينهم الحنيف؟ أشرت فيما سبق إلى أن الدليل القرآني على وجود الله يقوم على أساس العناية الإلهية التي تشمل الكون بأسره في جملته وتفاصيله، وليس لأحد أن ينكر أن تكون العناية الإلهية كذلك، ولكن الأمر يختلف بالنسبة لفكرة وجود البشر في العالم، تلك الفكرة التي أقامها الرواقيون ومن حدا حدوهم على تصورهم للعناية الإلهية.

(٥٤٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٨٢ - ٩٨٣

(٥٤٦) سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية، ص ٢٨

يقول موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين: "كثيراً ما يسبق لخيال الجمهور، أن الشرور في العالم أكثر من الخيرات، حتى إن في كثير من خطب جميع الملل، وفي أشعارهم يضمنون هذا الغرض، ويقولون إن العجب أن يوجد في الزمان خير، أما شروره فكثيرة ودائمة، وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط، ألا وعند من يزعم أنه قد علم شيئاً، وللرازي (أبو بكر) كتاب مشهور، وسمه بالإلهيات، ضمنه من هذياناته وجهالاته عظام، ومن جملتها غرض ارتكبه، وهو أن الشرف في الوجود أكثر من الخير، وأنت إذا قايت بين راحة الإنسان ولداته، في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأنكاد والأحزان والتكبات، فنجد أن وجوده - لبنى الإنسان - نقمة وشر عظيم طلبه" (٥٤٧).

والحقيقة أن هذا المفكر اليهودي، وهو يهاجم جمهور المسلمين عامة والرازي بصفة خاصة قد أعماه حقه وكرهيته لهم، عن رؤية مطابقة مذهبهم لتعاليم دينهم وما ورد في كتابهم المقدس، فلقد خلق الإنسان في كبد، أي في تعب ومشقة (٥٤٨)، لأن الحياة الدنيا ليست عند المؤمنين غاية في ذاتها، بل هي وسيلة للحياة الأخرى، وابتلى الإنسان بهذه الحياة بما فيها من آلام وتكبات وشرور، فمن صبر عليها ولم تؤثر في إيمانه بربه دخل جنات تجري من تحتها الأنهار خالداً فيها أبداً، بل إن الإنسان الذي يعيش حياته الدنيا في سعادة عظيمة، عليه أن يستمتع بها بشرط ألا تنسيه تلك السعادة الزائلة السعادة الأبدية، وعلى عكس ذلك فقد خسرت تجارة كل من اشترى حياته الأولى بآخرته.

ومن ناحية أخرى يؤدي تفسير وجود الشر في هذا المذهب إلى الحد من قدرة الله تعالى فقد اعتقد ابن رشد - وهو أحد القائلين بهذا المذهب - أن وجود جميع الموجودات برينة من الشر، أمر مستحيل وليس ممكناً كما يظن الجمهور، "والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل" (٥٤٩). وعلى هذا الأساس عاب ابن رشد على أبي المعالي الجويني في إثبات الأخير وجود الله بدليل الممكن والواجب، حيث ذهب إمام الحرمين إلى "أن العالم بجميع ما فيه - جائز أن يكون

(٥٤٧) بول كراوس، رسائل الرازي الفلسفية. ص ١٢٩

(٥٤٨) قال تعالى: "لقد خلقنا الإنسان في كبد". (البلد - ٤)

(٥٤٩) ابن رشد، مناهج الأدلة. ص ١٢٨

على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلاً أصغر مما هو، وأكبر مما هو، أو بشكل آخر غير الشكل الذى هو عليه... حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفى النار إلى أسفل...." الخ، ثم يشبه ابن رشد صاحب هذا رأى برجل "ينظر فى أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع، وذلك أن الذى هذا شأنه، قد سبق إلى ظنه، أن كل ما فى تلك المصنوعات، أو جلها، ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك المصنوع، ذلك الفعل بعينه، الذى صنع من أجله"^(٥٥٠).

ولم يقبل الأشاعرة هذا الموقف فأعلنوا "أن الله حكيم فى خلق كل خلق، ولو لم يخلق لم يخرج عن الحكمة، ولو خلق أضعاف ما خلق جاز، ولو خلق الكفرة دون المؤمنين، أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز، ولو خلق الجمادات دون الأحياء، والأحياء دون الجمادات جاز"، فإن كل هذه الوجوه منه صواب وعدل وحكمة^(٥٥١)، فأجاز الغزالي، أن يعذب الله الخلق من غير جرم سابق بخلاف المعتزلة، لأنه المتصرف فى ملكه، فهو تعالى يفعل بعباده ما يشاء، "فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده"^(٥٥٢).

وفى تاريخ الفلسفة مواقف أخرى لتأكيد المشيئة الإلهية الكاملة، فقال القديس توما الأكويني وهو من المفكرين المسيحيين فى العصور الوسطى: إن العالم الموجود ليس أفضل عالم ممكن، بل من الممكن أن يوجد أفضل منه^(٥٥٣). كما أن أبا الفلسفة الحديثة أعنى الفيلسوف الفرنسى ديكارت، قرر فى القرن السابع عشر أن الله خالق الحقائق الرياضية والمنطقية، كما خلق العالم بما فيه من موجودات، فالماهيات الرياضية أيضاً كسائر الموجودات مخلوقة، ويذهب ديكارت إلى أنه من الممكن ألا يخلق الله هذا العالم، أو كان يخلقه على نحو مختلف، فكان يقدر على أن يجعل أقطار الدائرة غير متساوية، أو أن يجعل مجموع زوايا المثلث غير

^(٥٥٠) ابن رشد، مناهج الأدلة. ص ١٤٤

^(٥٥١) البغدادي، أصول الدين. ص ١٥٠

^(٥٥٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١. ص ١١١-١٢

^(٥٥٣) ابن رشد، مناهج الأدلة، مقدمة د. قاسم. ص ١٦

قائمتين^(٥٥٤). وكأن ديكارت - وهو هنا أقرب إلى الأشاعرة ومخالف للمعتزلة وابن رشد وسائر فلاسفة الإسلام - يرى أن الله كان يقدر على أن يجعل الحجر يسقط إلى أعلى، وأن تصبح الحركة الشرقية غربية والعكس بالعكس، وكأن ديكارت أيضاً يرفض القول بوجود قوانين علمية ثابتة يخضع لها كل موجود، بما في ذلك الله تعالى، وإذا كان ابن رشد قد شبه المتكلمين "بالرجل الجاهل الذي يرى أن الأشياء المصنوعة يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه"^(٥٥٥)، فهل نشبه بدورنا ديكارت برجل أكثر جهلاً لأنه قال إن القوانين الرياضية كان يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه؟^(٥٥٦).

^(٥٥٤) د. نجيب بلدي، ديكارت. القاهرة دار المعارف ١٩٥٩. ص ١٨٨ وما بعدها

^(٥٥٥) مناهج الأدلة، مقدمة د. قاسم. ص ١٧

^(٥٥٦) لم يتعرض الدكتور جدعان لتأثير المسلمين بالتفسير الرواقى لوجود الشر

الفصل الثالث

الأخلاق

مكانة علم الأخلاق:

كان علم الأخلاق محور الدراسات الفلسفية لدى الرواقيين وسائر المدارس الفلسفية اليونانية المتأخرة، فكانت الغاية القصوى التى ينشدها الرواقيون من أبحاثهم المنطقية والطبيعية هي بناء قواعد راسخة للسلوك الإنسانى الفاضل، وقد انتقلت هذه المنزلة الرفيعة للدراسات الأخلاقية إلى مفكرى الإسلام، فيقول أبو اسحق الشيرازى (٣٩٣ - ٤٧٦هـ): "فإن أشرف العلوم وأعلاها، وأجل المعارف وأولاها، ما يكون ذريعة للإنسان إلى السعادة الأبدية، والبهجة الحقيقية، والدرجة القصوى للإنسان فى السعادة والرتبة العليا له فى اللذة والبهجة فى الدنيا والآخرة، أن يفوز بمعرفة واجب الوجود ولا يمكن وصوله إلى ذلك، إلا بتزكية الباطن عن الأوصاف المدمومة وتحليلته بالأخلاق المحموده، والعلم الكافل ببيان قواعد التزكية والتحلية، هو علم تهذيب الأخلاق المسمى بالطب الروحانى، وهو العلم الهادى إلى أمثل الطرق وأقوم السبل، والمبين لما هو المقصود من إنزال الكتب وإرسال الرسل، وهو الذريعة إلى اقتباس الفضائل واكتسابها، والوسيلة لاستجماع كمالات النفس واستيعابها"^(٥٥٧).

أولاً- الحياة وفق العقل:

قرر الرواقيون - كما رأينا - أن فى كل إنسان قوة باطنة، بها يميز بين الخير والشر وأن الإنسان لو اتبع عقله - الذى هو جزء من العقل الإلهى - لاستطاع أن يدرك ما فى أنماط السلوك المختلفة من صفات ذاتية، وبالتالي يفرق بين ما كان منها حسناً وما كان منها قبيحاً، ولعل المعتزلة من أهم أنصار هذا الرأى فى العالم الإسلامى.

لقد ذهب الأشاعرة إلى أن الأفعال الإنسانية، ليست لها صفات ذاتية تقتضى أن تكون حسنة أو قبيحة، بمعنى يستحق فاعلها الثواب والعقاب، بل إنه قد يحسن الشيء ويكون فضيلة شرعاً، ويقبح مثله ويكون رذيلة، مع أنهما متساويان فى جميع الصفات النفسية، وإذن فالحسن ما أثنى الشرع عليه، والقبح ما ذم الشرع علي فعله، وهذا الثناء أو الذم لا يجعل للفعل صفة خاصة ذاتية، يكون بها حسناً أو قبيحاً، ويستحق فاعله عليه ثواباً أو عقاباً، أما المعتزلة فردوا الحسن والقبح إلى صفات ذاتية

^(٥٥٧) الشيرازى، رسالة فى علم الأخلاق. ص ١٨ - ١٩

فى الأفعال بدرسها العقل من نفسه، ولا تجئ من الشرع متى أمر أو نهى^(٥٥٨). ويوافق الأشاعرة ابن حزم الظاهرى فى قوله: "جميع الفضائل، إنما هى طاعات الله عز وجل، والردائل إنما هى معاصيه، فلا حكيم إلا من أطاع الله عز وجل واجتنب معاصيه، وعمل ما أمره ربه عز وجل"^(٥٥٩). وما أبعد الفضيلة بهذا المعنى عن الفضيلة الفلسفية اليونانية.

أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن "الحسن والقبح، يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك"^(٥٦٠)، فذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الإنسان يعلم - قبل ورود السمع - حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور^(٥٦١). وقد تابع النظام أستاذه فى هذا الرأى، فزعم أن القبح صفة ذاتية للقبيح، وعلى ذلك فإن المفكر قبل - ورود السمع - يستطيع أن يعرف بالعقل الحسن والقبيح فى جميع ما يتصرف فيه من أفعاله^(٥٦٢)، ويرى الدكتور أبوريدة أن هذا الرأى يبدو غريباً عن روح الإسلام وعن روح الأديان المنزلة جميعاً، إذ أنه يناقض الفكرة الأساسية التى تقوم عليها النبوات، وهى أن الإنسان محتاج إلى شريعة يبينها له خالقه على السنة الأنبياء ليعمل بمقتضاها، كما قال الله تعالى "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" (الإسراء- ١٥).

وقد أرجع هورتن هذا الرأى إلى أنه "فكرة فلسفية عامة"، بينما قال هورفيتز إن النظام متأثر فيما قاله من معرفة الخير والشر بطريق العقل بمذهب الرواقيين ويعتقد دكتور أبوريدة أن فى هذا تعسفاً وتخريجاً بعيداً^(٥٦٣). ولكن أى تعسف فى كلام هوروفيتز هذا؟ إن الدكتور أبوريدة نفسه يقرر أن رأى النظام غريب

^(٥٥٨) محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، ط ٢. القاهرة، مطبعة

الرسالة ١٩٤٥

^(٥٥٩) ابن حزم، الفصل، ج ٣. ص ١١٥

^(٥٦٠) الشهرستانى، الملل، ج ١. ص ٥٠

^(٥٦١) نفس المصدر، ج ١. ص ٥٥

^(٥٦٢) نفس المصدر، ج ١. ص ٥٦، ص ٦٠

^(٥٦٣) د. أبوريدة، النظام. ص ١٦٧ - ١٦٨

عن روح الإسلام وسائر الأديان المنزلة، وهذا معناه أنه مستمد من مصدر خارجي، وإذا كان الرواقيون قد ذهبوا هذا المذهب من ناحية، وأن النظام قد اطلع على كثير من الآراء الرواقية كما يخبرنا الدكتور أبو ريدة نفسه من ناحية أخرى، ففيم إذن إنكار تأثير النظام بالرواقية في هذا الصدد؟ وإذا لم يكن لدينا الآن ما يثبت تأثيره بهم، فليس لدينا أيضاً ما يثبت عدم تأثيره بهم، والواقع أنه من الصعب علينا أن نستبعد تأثير الرواقية على النظام في هذه المسألة، بعد أن رأيناها متفقا معهم في كثير من أصول الطبيعيات.

ويذهب الدكتور قاسم وأستاذنا إلى أن الأشاعرة لم يقبلوا فكرة المعتزلة القائلة بأن العقل الإنساني يتوصل إلى ما في الأشياء من صلاح أو فساد بطبيعته الذاتية ولا سلطان لغيره عليه، بل ضيق أهل السنة عمل العقل في نطاق الواجبات، فقالوا إن الواجبات كلها بالسمع، والعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب، إذ أن الحسن والقبح أمران اعتباريان، فلا توصف الأفعال في ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة بل مرجع ذلك إلى الشرع، وقد استدلوا لرأيهم هذا بأن الحسن والقبح لو كانا ذاتيين في الأشياء لما تغيرت حالتهم، مع أن الواقع لا يشهد بذلك إذ تختلف نظرة الناس للأمور باختلاف الظروف، ولا سبيل إلى إنكار نسبية الأخلاق لدى الأمم^(٥٦٤).

أما الدكتور عثمان أمين فإنه يشير إلى أن هذه الاختلافات بين المتكلمين في طبيعة الخير والشر، أو القبح والحسن، "تذكرنا بالتفرقة التي أدخلها أولا السفسطائيون اليونان بين ما هو عدل بالعرف والمواضعة، وبين ما هو كذلك بالفطرة والطبيعة، ولقد استعمل الرواقيون هذه التفرقة، فقالوا بالعدل الفطري الطبيعي لا بالعدل الوضعي"^(٥٦٥). ولكن الدكتور جدعان يذهب إلى أنه لا ينبغي أن نوغل كثيراً في التقريب بين الفكرة المعتزلية في التحسين والقبح وبين الرواقية، إذ يجب الاعتراف بأن المعيار العقلي للخير، ليس خاصاً بالرواقيون، ولكنه أيضاً السمة المميزة لعدة مذاهب فلسفية يونانية^(٥٦٦).

^(٥٦٤) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ٤٨٥-٤٨٦، ابن رشد، مناهج الأدلة مقدمة د. قاسم. ص ٩٥-٩٦

^(٥٦٥) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٣١٢-٣١٣

^(٥٦٦) Jadaane, L'Influence, P.181

ولا يكاد الماتريدي يختلف في هذه المسألة أدنى اختلاف عن المعتزلة، فهو يعترف مثلهم تماماً بأن القبح والحسن أمران ذاتيان في الأشياء، وأن الشرع يتبع في أوامره ونواهيه ما يصف به العقل الأشياء أو الأفعال من حسن أو قبح، ومال أيضاً ابن رشد إلى رأى المعتزلة فرفض مذهب الأشاعرة، إذ أن الحسن والقبح عنده ليسا أمرين اعتباريين لأننا ندرك بحواسنا وعقولنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة، ويرى الأستاذ الدكتور محمود قاسم أن المعتزلة والماتريدية وابن رشد، أقرب إلى روح الإسلام من الأشعرية في هذه المسألة، وفي سائر المسائل الأخرى^(٥٦٧).

وأذكر أخيراً، من أنصار مذهب الحسن والقبح العقليين، في العالم الإسلامي ابن تيمية (المتوفي عام ٧٢٨هـ) حيث خالف الأشاعرة وابن حزم على السواء، وكان ابن تيمية أيضاً يلوم فلاسفة الإسلام أمثال ابن سينا، عندما نفوا كون قضايا التحسين والتقييح من اليقينيّات، فهي عنده "من أعظم اليقينيّات المعلومة بالعقل"، وإذا قال الناس: العدل حسن، والظالم قبيح، فإن هذه القضايا لها من اليقين بالفطرة وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب، مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء، فلم كانت هذه القضايا التجريبية يقينية، وقضايا التحسين والتقييح التي هي أشهر منها، وقد جربها الناس أكثر من تلك، لا تكون يقينية؟ إن التجربة تثبت للإنسان إن العدل والصدق والإحسان تجلب له السرور واللذة بعكس الظلم والكذب والجهل، وقد جاءت أفضل الشرائع بتحقيق هذا وتكميله، "والنفوس مجبولة على محبة العدل وأهله، وبغض الظلم وأهله، وهذه المحبة التي في الفطرة هو المعنى بكونه حسناً، وهذا البغض هو المعنى بكونه قبيحاً... وأما العقل فأخص صفات العقل عند الإنسان، أن يعلم الإنسان ما ينفعه ويفعله، ويعلم ما يضره ويتركه، والمراد بالحسن هو النافع، والمراد بالقبح هو الضار، فكيف يقال إن عقل الإنسان لا يميز بين الحسن وبين القبح؟"^(٥٦٨).

ثانياً – الفضيلة والسعادة :-

لاشك أن مفكري الإسلام قد تأثروا أكبر الأثر بالفضيلة بمعناها الأسطوطالي، أي اعتبار أنها وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، ولكن إلى جانب ذلك

^(٥٦٧) مناهج الأدلة، مقدمة د. قاسم. ص ١٠٢، ص ١٠٤، ص ١٢٢ وما بعدها

^(٥٦٨) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ٤٢٢ - ٤٢٩

فقد عرف المسلمون أيضاً الكثير من سمات الحياة الفاضلة عند أهل الرواق كما لاحظنا ذلك بصدد الحديث عن معرفة المؤرخين الإسلاميين بالرواقية، فانعكس المفهوم الرواقي للفضيلة والسعادة الحقيقية على كتابات كثير من المسلمين وبخاصة الفلاسفة.

وعلى الرغم من تشكك الدكتور جدعان في إمكان معرفة الخوارج بفكرة الرواقيين عن الفضيلة إلا أنه لا يستبعد انتقالها إليهم عن طريق اتباع الأديان والثقافات الأخرى في عصرهم أي في القرن الأول الهجري، ويذهب إلى أنه لا يبدو أن الخوارج كانوا يشعرون بظاهرة تأثرهم بالآراء الغريبة عن فكرهم الذاتي، فقد كانوا يتصرفون كما لو كانوا مدفوعين بثقافتهم وبحماسهم الديني.

فلقد زعم الخوارج أن الإيمان ليس هو ما وقر في القلب ونطق به اللسان، بل إنه ما صدقته الجوارح، أي أن الإيمان لا ينفصل عن العمل^(٥٦١)، وعلى ذلك فالإيمان عندهم لا يتبعض أو يقبل التجزؤ، فإما أن يكون الإنسان مؤمناً أو غير مؤمن^(٥٦٢)، ومن هنا توصلوا إلى عقيدتهم في اعتبار الفاسق غير مؤمن، وبتكفير صاحب الكبيرة، وتخليده في النار، فاجتمعت الأزارقة - وهم من أشد الخوارج غلواً - على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر ملة، خرج به عن الإسلام جملة، ويكون مخلداً في النار مع سائر الكفار، واستدلوا بكفر إبليس، وقالوا: ما ارتكب إلا كبيرة حيث أمر بالسجود لآدم عليه السلام فامتنع^(٥٦٣).

وهكذا يشبه الخوارج - في نظر الدكتور جدعان - الرواقية في القول بأن الفضيلة واحدة وأن من الخطأ في أمر واحد، فقد زالت عنه صفة الفضيلة، وإلى جانب احتمال إمكان تأثر الخوارج بالمذهب الرواقي الذي انبث في الثقافات والديانات التي كانت سائدة في الأوساط التي يعيش فيها الخوارج، إلى جانب هذا يرجع الدكتور جدعان رأي الخوارج في مسألة الإيمان إلى "طبيعة الحياة البدائية للمسلمين العرب، أو بمعنى آخر حياة الكفاح البدوية للمسلمين الأوائل"، ويلاحظ أن الخوارج كانوا قد خاضوا معارك ضارية، ولم يعرفوا الهدوء والتسامح، فلم تكن

(٥٦١) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ٢٣٠

(٥٦٢) الأسفرايني، التبصير. ص ٢٦

(٥٦٣) الشهرستاني، الملل، ج ١. ص ١٠٥. ص ١١٠

الحلول الوسطى بالنسبة لهم أموراً مقبولة بالمرّة، ولم يعد بالتالى ثمة وسط بين الإيمان والكفر عندهم^(٥٧٢).

وعلى الرغم من أنه ليس لدى ما يدحض افتراض الدكتور جدعان تأثير الخوارج فى مسألة الإيمان وفكرة تكفير مرتكب الكبيرة بالرواقية، إلا أننى لا أميل كثيراً إلى تأييد هذا الافتراض، لأن الخوارج - كما أشار الدكتور جدعان نفسه - كانوا قوماً يتسم تفكيرهم بالبساطة وعدم التعقيد، ومن غير المتوقع أن تظهر فى كتاباتهم - فى ذلك العصر المبكر آثار فلسفية كهذا الأثر الرواقى المزعوم، ثم يمزجون هذه الآثار - ببراعة وانسجام - بمعتقداتهم الدينية، وأغلب الظن أن المشاكل السياسية التى سادت عصرهم كانت هى مصدر إنتاجهم الفكرى بأسره، أما المؤثرات الفلسفية فلم يكن لها شأن كبير عندهم^(٥٧٣). وإذا استبعدنا تأثير الخوارج بالأخلاق الرواقية، فإن الأمر يختلف بالنسبة لفرقة المعتزلة، وكما ذكرت أنهم - فيما يرجح - قد تأثروا بالمبدأ الرواقى "الحياة وفق العقل" فإنهم أيضاً قد تأثروا بالمفهوم الرواقى للفضيلة، ولعل الفقرة التالية للجاحظ، تؤيد ما أزعم:

قال الجاحظ: "... من قل علمه قل فضله، ومن قل فضله كثر نقصه، ومن قل علمه وفضله وكثر نقصه لم يحمد على خير أتاه ولم يذم على شر جناه، ولم يجد طعم العز ولا سرور الظفر ولا روح الرجاء ولا برد اليقين ولا راحة الأمن. وكيف يشكر من لا يقصد، وكيف يلام من لا يعتمد، وكيف يقصد من لا يعلم ... وأن سرور الجاهل لا يحسن فى جنب سرور العالم، وأن لذة البهائم لا تعادل لذة الحكيم العالم..."^(٥٧٤).
وبلاحظ على كلام الجاحظ هذا أنه يصطبغ بصبغة فلسفية واضحة، ففيه المبدأ السقراطى الرواقى القائل بأن الفضيلة علم، كما يتضمن التصور الرواقى للفضيلة بأنها أمر لا يتجزأ فمن فقدوها فهو شرير لا محالة، حتى ولو ظهرت منه بعض الأفعال الحميدة، وتدل هذه الفقرة أيضاً على أن السعادة الحقيقية فى نظر الجاحظ هى فى الفضيلة، كما هو الشأن فى الأخلاق الرواقية ذلك أن من فقد الفضيلة "لم يجد طعم العز ولا سرور الظفر ... الخ"، وقرر الجاحظ كأصحاب الرواق أن سعادة الجاهل

(571) Jadaane, L'Influence, PP. 178-180

(٥٧٣) لم تكن المؤثرات الفلسفية فى فكر الخوارج - حتى الآن - موضع دراسة علمية حديثة فيما أعلم.

(٥٧٤) الجاحظ، رسائل نشرها السندوبى، ص ١٢٤

تختلف اختلافاً كبيراً عن سعادة الحكيم، كما أن قيمة العمل عنه وعندهم على السواء ليست في العمل ذاته، وإنما في القصد منه، وإذن فلا بد من شرط النية في السلوك.

أما إذا انتقلنا إلى فلاسفة الإسلام، فإننا - كما لوحث منذ قليل - نجد تأثير الرواقية أوسع مدى، فيما يختص بفكرة الفضيلة عندهم، فيتحدث الفارابي في رسالته "تحصيل السعادة" عن الفضائل (بصيغة الجمع)، ثم يفحص عما أسماه بالفضيلة الكاملة، وهي أعظم الفضائل قوة، فما هذه الفضيلة الكلية؟ يقول الفارابي: "هي الفضيلة التي إذا أراد الإنسان أن يوفى أفعالها لم يمكنه ذلك، إلا باستعمال أفعال سائر الفضائل كلها"، ومن أجل ذلك "ينبغي أن تكون قوتها، قوة الفضائل كلها حتى تكون تلك الفضيلة أعظم الفضائل قوة"، فالفضيلة الكاملة إذن عند الفارابي "هي الفضيلة الرئيسة، التي لا فضيلة أشد تقدماً منها في الرياسة"^(٥٧٥). وما أشبه الفضيلة الكلية هنا بالفضيلة الرواقية الكاملة التي تتقدم سائر الفضائل وتشملها جميعاً في نفس الآن.

وكما أن السعادة هي الخير الأعظم عند الرواقية، فإنها أيضاً عند الفارابي، غاية ما يتشوقها كل إنسان على أنها خير، وهي أعظم الخيرات، لأن الإنسان يؤثرها لأجل ذاتها، أما سائر الخيرات تؤثر لينال بها غاية أخرى، مثال ذلك الرياضة وشرب الدواء فالخيرات "التي تؤثر لأجل ذاتها، أثر وأكمل من التي تؤثر لأجل غيرها"^(٥٧٦)، وعلى هذا الأساس فإن السعادة هي الغاية القصوى التي ينشدها الإنسان، "إن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلاً أن نسع لغاية ما أخرى غيرها"، لأنها دائماً وأبداً تؤثر لذاتها، ومن ثم كانت أخرى الأشياء بأن يكون مكتفياً بنفسه^(٥٧٧).

ويشترط الفارابي أيضاً النية والقصد في الفعل حتى يكتسب صفة أخلاقية، فيقول: "وينبغي أن يعلم أولاً، أن الأفعال الجميلة، قد يمكن أن توجد للإنسان باتفاق وبأن تحصل عليها من غير أن يكون فعلها طوعاً، والسعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة متى كانت عن الإنسان بهذه الحال، ولكن أن يكون له، وقد فعلها طوعاً

^(٥٧٥) الفارابي، تحصيل السعادة. ص ٢٤

^(٥٧٦) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة. ص ٢

^(٥٧٧) الفارابي، التنبيه. ص ٣ وكذلك: آراء أهل المدينة الفاضلة. ص ٦٢

وباختياره ولا أيضا إذا فعلها طوعا في بعض الأشياء في بعض الأزمان، لكن أن يختار الجميل في كل ما يفعله، وفي زمان حياته بأسره"، وقد رأينا أن السعادة الحقيقية في نظر الرواقيين - لا تصدر إلا من الحكماء الفضلاء الذين يعيشون حياتهم بأسرها على نمط واحد لا يحدون عنه. ويرى الفارابي أن الإنسان يولد مزودا بالفطرة، بإمكان فعل الأفعال الجميلة والقيحة على السواء، ثم يكتسب بعد ذلك أحد الفعلين: إما على جميل ما ينبغي فقط، وإما على قبيح ما ينبغي فقط ولا يشير الفارابي إلى ثمة درجة متوسطة في أفعال الإنسان بين الجميل والقبيح^(٥٧٨). وكما أن الأخلاق من وجهة النظر الرواقية ليست فطرية، بل تتكون بالتربية والتعليم، ومن ثم أبرزوا دور الوالدين والمربين والمعلمين في التنشئة الأخلاقية للإنسان، فإن الفارابي أيضا قد قال: "إن الأخلاق كلها: الجميل منها والقبيح، هي مكتسبة ويمكن الإنسان - متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقا، ومتى صادف أيضا نفسه في شئ ما على خلق ما إما جميل أو قبيح، ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك"^(٥٧٩)، ومن ثم فالحرية الأخلاقية مكفولة للجميع وباستطاعة المرء أن يقرر نمط سلوكه.

وكانت عادة تفقد الإنسان لعيوب نفسه، هي الوسيلة التي تحقق للإنسان - في نظر الرواقية - تقويم سلوكه، وقد انتقلت هذه العادة - كما ذكرت - إلى مدرسة الإسكندرية وعلى وجه التحديد إلى فيلون اليهودي وجالينوس الطبيب، وعرف المسلمون أن للأخير كتابا في تعرف المرء عيوب نفسه، ويقول الفارابي - متأثرا بهذه العادة - إن الحيلة التي بها يمكننا أن نقتنى الأخلاق الجميلة هي "أنه يجب أولا أن نحصى الأخلاق خلقا خلقا ونحصى الأفعال الكائنة عن خلق خلق، ومن بعد ذلك ينبغي أن نتأمل وننظر أي خلق نجد أنفسنا عليه، وهل ذلك الخلق الذي اتفق لنا منذ أول أمرنا جميل أم قبيح...؟"^(٥٨٠). ويذكر أبو جعفر بن طفيل أن الفارابي "وصف في كتاب الأخلاق شيئا من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار"^(٥٨١). إلا أن الفارابي في معرض حديثه عن "العلم

(٥٧٨) الفارابي، التنبيه. ص ٤-٥

(٥٧٩) الفارابي، التنبيه. ص ٢-٨

(٥٨٠) نفس المصدر، ص ١٢

(٥٨١) ابن طفيل، أسرار الحكمة المشرقية، طبع القاهرة ١٩٠٩. ص ٢-٨

المدنى"، فى كتابه إحصاء العلوم، يذهب إلى أن هذا العلم يفحص عن أصناف الأفعال الإنسانية والسنن الإرادية، "... ويبين أن منها ما هى فى الحقيقة سعادة، وأن منها ما هى مظهر أنها سعادة من غير أن تكون كذلك، وأن التى هى فى الحقيقة سعادة، لا يمكن أن تكون فى هذه الحياة بل فى حياة أخرى بعد هذه، وهى الحياة الأخرى، والمظهر به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات إذا جعلت هى الغايات فقط فى هذه الحياة، ويبين أن التى تنال بها ما هو فى الحقيقة سعادة، وهى الخيرات الجميلة والفضائل، وأن سواها هو الشرور، والقبائح والنقائص"^(٥٨٢). ويتبين لنا من كلام الفارابى هذا، أنه أخذ بالتمييز الرواقى بين السعادة الحقيقية والسعادة المظنونة، وجعل من هذا التمييز أساسا للتفرقة بين سعادة الآخرة وسعادة الحياة الدنيا، وهذا يتعارض مع ما قرره الفارابى فى كتاب الأخلاق، إذ جعل السعادة الإنسانية الحقيقية فى الحياة الدنيا على ما يذكر ابن طفيل.

وأغلب الظن أن الفارابى كان يقبل بالفعل - مثله كمثله الرواقيين - أن تكون السعادة الحقيقية قائمة فى هذا العالم، وأنه لم يقصد فى كتاب إحصاء العلوم إلا أن يوفق بين نظرية فلسفية بحثة وبين عقيدته الدينية. والدليل على ذلك أن أهل المدينة الفاضلة - فى نظره - يعيشون فى سعادة حقيقية، أما أهل مضادات المدينة الفاضلة مثل أهل المدينة الجاهلية، فإنهم "لم يعرفوا السعادة ولا خطررت ببالهم وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التى هى مظهر أنها خيرات من التى تظن أنها هى الغايات فى الحياة، وهى سلامة الأبدان، واليسار، والتمتع باللذات، وأن يكون مخلقى هواه، وأن يكون مكرما أو معظما، فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية" ومن مضادات المدينة الفاضلة أيضا: المدينة البدالة وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، ويمضى الفارابى مستطردا فى ذكر أنواع المدن غير الفاضلة، والتى ينزع أهلها إلى الكرامة أو القهر أو ما شابه ذلك^(٥٨٣).

والحاصل من هذا أن الفارابى يتفق مع الرواقية، فى أن السعادة الحقيقية ليست فى الأمور التى يظن أنها تحقق السعادة مثل الثروة أو الكرامة أو الصحة

^(٥٨٢) الفارابى، إحصاء العلوم. ص ٦٤

^(٥٨٣) الفارابى، المدينة الفاضلة. ص ٩١ وما بعدها

ويقول الفارابي في كتابه السياسة المدنية: "... والسعادة هي الخير على الإطلاق وكل ما ينفع في أن يبلغ به السعادة، وينال به، فهو أيضا خير، لا لأجل ذاته ولكن لأجل نفعه في السعادة، وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما، فهو الشر على الإطلاق" (٥٨٤). وكما قرر الرواقيون أيضا أن السعادة هي الغاية القصوى للإنسان وأن العلم هو وسيلة تحقيقها، ومن ثم أهمية دور التربية، فإن الفارابي قال متابعا لهم "وإذا كان المقصود بوجود الإنسان، أن يبلغ السعادة القصوى، فإنه يحتاج في بلوغها إلى أن يعلم السعادة، ويجعلها غايته ونصب عينيه، ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشياء التي ينبغي أن يعملها حتى ينال السعادة، ثم أن يعمل تلك الأعمال" كما يحتاج الإنسان أيضا - لإمكان تحقيق ذلك - إلى معلم ومرشد، وإن اختلف الناس فيما بينهم من حيث مقدار الإرشاد الذي يحتاجون إليه" (٥٨٥).

ولا شك أن معظم هذه الأفكار الأخلاقية التي قررها الفارابي، تتفق مع ما ورد في الكتب التي أطلقت عليها في الباب السابق اسم كتب ذات نزعة رواقية، مثل كتاب لغز قابس وكتاب التفاحة وغيرهما، وقد لاحظنا في هذه الكتب أنها تحوى آراء مثل التفرقة بين السعادة الحقيقية والسعادة المظنونة، وإنكار الوسط بين الفضيلة والرذيلة وفكرة الفضيلة الكلية التي تشمل سائر الفضائل الجزئية، ومن أجل ذلك اعتقد أن الفارابي قد وجد في هذه الكتب ذات النزعة الرواقية - والتي لا بد أن يكون قد اطلع على معظمها - رصيда هائلا من المبادئ التي أقام عليها مذهبه الأخلاقي.

ولابد أن يكون الجو الثقافي السائد في عصر أبي نصر الفارابي (المتوفى عام ٣٩٣هـ) قد أثر أيضا في معاصره أبي الحسن بن ذر العامري (المتوفى عام ٣٨١هـ) الذي حاول عبثا أن يوفق في كتابه السعادة والإسعاد، بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو، على نحو ما ذهب الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين. وقد اضطر العامري لذلك إلى أن ينسب لكل من الفيلسوفين اليونانيين آراء منحولة لا يتفق الكثير منها مع ما نعرفه عنهما، بل يرجع بعضها إلى مذهب الرواقيين الأخلاقي.

(٥٨٤) الفارابي، السياسة المدنية. ص ٤٢

(٥٨٥) نفس المصدر. ص ٤٧ - ٤٨

فيقسم أبو الحسن العامري السعادة إلى قسمين أو صنفين: السعادة المطلقة، وهي التي يكون عليها صاحبها طوال عمره بأسره، ويفعل الأفضل في جميع أوقاته وأحواله أما الأخرى فهي السعادة المقيدة، ويفعل صاحبها الأفضل على قدر حاله، أي هي سعادة مؤقتة، لا دائمة كالأولى.

وينسب العامري إلى أرسطو أحد الدعامات الأساسية للأخلاق الرواقية، إذ يقول العامري: "قال أرسطوطيلس: قال قوم بأن السعادة هي اللذة، وظن آخرون أنها الكرامة. قال: وكان بعضهم ينتقل في ذاته من شيء إلى شيء، فكان يرى إذا مرض، أن السعادة هي الصحة، وكان يرى إذا افتقر أنها اليسار، قال: وقال بعضهم التمام هو الراحة"، ثم يبين أبو الحسن أن اللذة ليست هي السعادة، وأن اليسار والكرامة من الخيرات الخارجية، وتلك أمور ليست خيرات في الحقيقة، وإنما "الخير الذي هو أولى بمعنى الخير، هو الذي يكون في النفس لا خارجا منها"^(٥٨٦).

وشخصية ثالثة في أواخر القرن الرابع، تأثرت بفكرة الفضيلة والسعادة الرواقية وأعنى بذلك أبا حيان التوحيدي (المتوفى عام ٣٧٦هـ)، فقد ذهب إلى أن كثيرا من الناس يظن أن الفقير هو الذي لا يملك شيئا كثيرا، ولكن هذا الشخص - في الواقع هو فقير بالعرض، أما الفقير الطبيعي، أي الفقير على وجه الحقيقة في نظر التوحيدي فهو الذي تكون شهواته كثيرة، مهما كان كثير المال، أما الغني الطبيعي، فهو الذي لا يحتاج إلى شيء، وإن كان قليل المال، لأنه ملك نفسه، وقمع شهواته وأحمد لهب إرادته، وقد جاء في كتاب الإمتاع والمؤانسة ما نصه: وقال فيلسوف: ما أكثر من ظن أن الفقير، هو الذي لا يملك شيئا كثيرا، وهذا فقير من جهة العرض، فأما الفقير الطبيعي، فالذي شهواته كثيرة وإن كان كثير المال، كما أن الغني الطبيعي لا يحتاج إلى شيء وإن كان قليل المال، أي الذي ملك نفسه، وقمع شهواته، وأحمد لهب إرادته"^(٥٨٧).

وعرض لنا الآن السؤالان الآتيان: من هو الفيلسوف الذي ينقل عنه أبو حيان التوحيدي هذا الرأي دون أن يذكر اسمه؟ وما المصدر المحتمل الذي قرأ

^(٥٨٦) أبو الحسن العامري، السعادة والإسعاد، مخطوط بدار الكتب، ج ١. لوحة ٤ وراجع ما قاله أرسطو

في كتابه الأخلاق النيقوماخية، المقالة الأولى، الفصل الخامس ترجمة D. Ross

^(٥٨٧) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة: ٩١/٢

فيه التوحيدى هذا رأى؟ وللإجابة عن هذين السؤالين ينبغى أن نرجع إلى "رسالة أفلاطون إلى فيرفوريوس" فلعل هذه الرسالة المنحولة تلقى لنا الضوء، لقد ورد فى هذه الرسالة على لسان فيثاغورس "... وما أكثر من ظن أن الفقير هو الذى لا يملك شيئاً، وأن، الغنى هو الذى يملك الشيء الكبير، وهذا فقر وغنى بالعرض، أما الفقير الطبيعى فهو الذى شهواته كثيرة، وأما الغنى الطبيعى، فهو الذى لا يحتاج إلى أحد، أعنى الذى قد ملك شهوته، وضبط نفسه، لأنك إذا ملكت شهوتك فذاك هو الغنى الأكبر، لأن من ملك شهوته فقد استغنى عن العالم بأسره" (٥٨٨).

ولكن هل هذا رأى يرجع حقاً إلى فيثاغورس؟ أغلب الظن أنه منحول عليه لأنه يحمل نفحات رواقية واضحة. وهل اطلع أبو حيان التوحيدى على هذه الرسالة الغامضة المنسوبة إلى أفلاطون فعرف منها رأى فيثاغورس المذكور؟ ليس تحت أيدينا ما يؤيد أو ينفي ذلك مادامت هذه الرسالة مجهولة المؤلف الحقيقى والناقل العربى وتاريخ نقلها إلى العربية.

وذهب التوحيدى إلى أن قوماً قد ظن أن الدين منعوا من الشهوات، ورضوا بالزهد فى المملكات، خانوا الناس، وحالوا بينهم وبين حظوظهم ومحبوباتهم وحرموهم ما هو لهم، ولكن ليس الأمر كذلك، فإن الفيلسوف لا يغش فى قوله لأصحابه حينما يدعوهم إلى القناعة بالقوت، فكلما احتاج البشر أكثر، كلما كانوا من خالقهم أبعد، لأن الحاجة ذل والغنى عز، فيجب على الناس أن " يطلبوا من الخير أعمه وأعظمه وأبقاه وأدومه"، لأن الخير الذى يستحق الطلب هو الخير الدائم العظيم لا الخير الزائل الفانى (٥٨٩).

وكانت رسائل إخوان الصفا فى ذلك العصر أيضاً قد تسرب إليها المذهب الأخلاقى الرواقى وعلى الرغم من أن التوحيدى يتفق - من هذه الزاوية - مع إخوان الصفا إلا أنه قال عن رسائلهم " رأيت جملة منها، وهى مبثوثة من كل فن نتفا بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكتابات وتلفيقات وتلزيقات، وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها" (٥٩٠). لقد قسم إخوان الصفا - كالرواقيين - الناس إلى

(٥٨٨) مخطوط رسالة أفلاطون إلى فيرفوريوس. ص ١١٣

(٥٨٩) التوحيدى، الامتاع والمؤانسة، ج ٢. ص ٩١-٩٢

(٥٩٠) نفس المصدر، ج ٢. ص ٥-٦

طائفتين لا وسط بينهما، فهم إما سعداء، وإما أشقياء، وتلك حالتهم في الحياة الدنيا وفي الآخرة على السواء^(٥٩١)، والسعادة - عند إخوان الصفا - هي الخير المحض وتراد لنفسها لا لشيء آخر^(٥٩٢)، ويقولون عن أدون رتبة الإنسانية - مما يلي الحيوانات - أنها "رتبة الدين لا يعلمون من الأمور إلا المحسوسات، ولا يعرفون من الخيرات إلا الجسمانيات، ولا يطلبون إلا إصلاح الأجساد، ولا يرغبون إلا في الدنيا، ولا يتمنون إلا الخلود فيها"، فأولئك الذين يطلبون دائما اللذات من المأكول والمشرب والنكاح والزينة وما شاكل ذلك، وهم بذلك أشبه بالحيوانات^(٥٩٣).

وكان مسكويه معاصرا لجميع المفكرين السابقين ولا بد أنه قد اتصل بهم فيذكر التوحيدى أنه أعطى لمسكويه بعض الكتب مثل صفو الشرح لإيساغوجي وكتاب قاطيغوريوس وغيرهما^(٥٩٤)، وإن كان مسكويه قد عمر كثيرا (توفي عام ٤٢٠هـ)، ومن هذه الناحية فلنا أن نتوقع أن نجد لديه تأثرا بالأخلاق الرواقية، ومن ناحية أخرى فإن هذا التأثير يمكن أن يكون مصدره اتصال مسكويه بالمتفلسفة الإسلاميين المعاصرين له، من أمثال أبي سليمان السجستاني المنطقي (المتوفى عام ٣٨٠هـ) وابن هندو الذي توفي في نفس العام الذي توفي فيه مسكويه، وقد رأينا أن هؤلاء المؤرخين كانوا على قدر كبير من معرفة الأخلاق الرواقية، وقد اتخذ مسكويه نفسه موقف المؤرخ الفلسفي وعرض للآراء المختلفة - ومن بينهما رأي الرواقيين - في مسألة السعادة وطبيعة الخير على نحو ما ذكرت في الباب السابق، وأغلب الظن أن مسكويه قد اطلع على عدد من الكتب الأجنبية، وقد نقل بعضها إلى العربية مثل كتاب جاويدان خرد ويعتقد الدكتور جدعان - كما ذكرت وكما سنرى فيما بعد أيضا - أن من المحتمل أن يكون مسكويه قد اطلع على كتاب Le Manuel D'Epictete.

وقد كان موضوع رسالة الدكتور عبد العزيز عزت الجامعية هو "ابن مسكويه، فلسفته الأخلاقية ومصادرها، وقد أغفل تماما تبيان تأثير الرواقية على فلسفة مسكويه

^(٥٩١) إخوان الصفا، الرسائل، ج ١، ص ٢٢٦

^(٥٩٢) نفس المصدر، ج ١، ص ٢١٦

^(٥٩٣) إخوان الصفا، ج ٣، ص ٢٢٥-٢٢٦

^(٥٩٤) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٥

الأخلاقية. يقول الدكتور عبد العزيز عزت في ختام الباب الأول من كتابه " هذا هو مجمل آراء مسكويه في السعادة القصوى من حيث طبيعتها، ومن حيث عناصرها ومن حيث شروطها، وهي آراء يتأثر فيها كل التأثر بأرسطو صراحة ولهذا نراه بعيدا عن تصور أفلاطون، بعيدا عن إباحة أبيقور، بعيدا عن زهد الرواقيين، يبحث عن الفضيلة الإنسانية، ويضع أصولا للأخلاق في شكل معتدل ميسور، يمكن للفرد والجماعة تحقيقه"^(٥١٥)، وفي مكان آخر يؤكد الدكتور عزت ما قرره، فيقول: " إن المصدر الأساسي الذي يرجع إليه مسكويه، في باب السعادة القصوى، هو بلا شك كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو طاليس"^(٥١٦). مع أن الدكتور عزت قد ذكر أن مسكويه قد نقل جاويدان خرد إلى العربية، وأن هذا الكتاب يحتوي على لغز قابس، المصدر المهم لانتشار بعض آراء الرواقيين عند مفكرى العرب^(٥١٧) أفليس من الغريب إذن أن يكون لغز قابس مصدرا لانتشار الآراء الرواقية عند العرب، ولا يكون كذلك عند مسكويه؟

ولست أهدف هنا إلى أن أستبعد تأثير الفلسفة الأخلاقية الأرسطية على آراء مسكويه، ولا أزعج التقليل من شأن هذا التأثير، بل إن ما أنشده فحسب هو أن أضيف الرواقية، كمصدر هام - إلى جانب أرسطو - من مصادر فلسفة مسكويه الخلقية.

فقد ذهب مسكويه إلى أن قوما قد ظن أن غاية الإنسان هي في اللذات الحسية وأنها الخير المطلوب والسعادة القصوى، وأن الإنسان خلق بحيث تناسب جميع قواه الجسمانية والنفسانية تحقيق تلك الغاية التي تتمثل في تحصيل لذات المطاعم والمشارب والمناكح، وهذا هو رأى الجمهور من العامة الرعاع وجهالة الناس، حتى إنهم إذا تشوقوا عند ذكر الجنة فإن ذلك من أجل تشوقهم لهذه اللذات، فهم لا يزهّدون في الدنيا إلا من أجل الحصول على المزيد من اللذات في الآخرة، مثلهم كمثّل التجار وطلبهم للربح^(٥١٨)، "وقد تبين من مباحث الفلسفة أن

^(٥١٥) د. عبد العزيز عزت، ابن مسكويه. ص ٢٦٧ - ٢٦٨

^(٥١٦) نفس المصدر، ص ٣٦٨

^(٥١٧) نفس المصدر، ص ١٦٨

^(٥١٨) مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٣٥ - ٣٦

الحياة على نوعين: أحدهما حياة بدنية، وهى البهيمية، التى تشاركنا فيها الحيوانات كلها، وحياة نفسية وهى الحياة الإنسانية، التى تكون بتحصيل العلوم والمعارف، وهذه هى الحياة التى يجتهد الأفاضل من الناس فى تحصيلها^(٥٩٩). وعلى هذه التفرقة بين نوعى الحياة، رأى مسكويه أن للإنسان فى الحقيقة فضيلتين: فضيلة روحانية، وفضيلة جسمانية، وأن صاحب الفضيلة الأخيرة، غير كامل ولا سعيد، بينما صاحب الفضيلة الروحانية هو السعيد الحكيم^(٦٠٠).

والفضيلة الروحانية هى آخر المراتب فى الفضيلة، وهى أن تكون أفعال الإنسان كلها أفعالا إلهية، وهذه الأفعال هى خير محض، والفعل يكون خيرا محضا عند مسكويه إذا لم يكن فاعله يفعل من أجل شئ آخر غير الفعل نفسه، كأن يرمى إلى اجتلاب منفعة ما، أو دفع مضرة، ذلك أن الخير المحض هو غاية متوخاة لذاته، وأمر مطلوب ومقصود لذاته، لا من أجل تحقيق شئ آخر، وعندئذ يكون الفعل فى نهاية النفاسة وإذا أراد الإنسان أن تكون أفعاله كلها إلهية، فإنما يصدرها عن لبه وذاته الحقيقية التى هى عقله الإلهى، فتلك هى آخر رتب الفضائل، لا يطمع صاحبها فى حظ أو مجازاة أو تعويض من خالقه، بل يكون فعله بعينه هو غرضه، لا يبتغى أمرا سواه، كطلب رياسة أو كرامة أو مباهاة، وبذلك يبلغ الإنسان مرتبة الخير المحض والحكمة الخالصة ويتشبه بالبارى عز وجل فى أفعاله، ولا تتحقق الفضيلة الحقيقية أو السعادة التامة، إلا بتحصيل أجزاء الحكمة كلها، فالعلم هو السبيل إلى بلوغ آخر مراتب الفضيلة^(٦٠١).

وقد تظهر بعض الفضائل والأفعال الجميلة ممن ليس بسعيد ولا فاضل، فقد يتفق صدورها عن الإنسان بالبخت من غير سعى واجتهاد، وقد يحمل عليها بغير اختيار عنه. فقد يترك الإنسان الشهوات واللذات طمعا فى الحصول على أكثر مما لديه أو جهلا بها، أو لأنه ممثلى مما يجده ويحضره، أو لجموده العاطفى ونقصان فى تركيبه أو لخشيته من أن يصيبه مكروه أو نحو ذلك، فإن من يمتنع عن ممارسة الملذات وإرضاء الشهوات من أجل أحد هذه الأسباب، فإنه قد عمل عمل الأعفاء

^(٥٩٩) مسكويه، الهوامل والشوامل. ص ٢٨٤

^(٦٠٠) مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٦٩

^(٦٠١) مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٧٤-٧٦

وما هو في الحقيقة بعفيف، وبالمثل فإن من سلك سلوك الشجعان فباشروا الحروب ومواجهة الأهوال ابتغاء مال يصيبه أو غيره من المنافع التي يتوق إليها، فليس هذا الإنسان شجاعا بمعنى الكلمة، وكذلك لا يكون الإنسان سخيا إذا كان سخاؤه طلبا للسمعة أو الرياء أو تقربا للسلطان أو ما شاكل ذلك، وإنما يكون هذا الإنسان قد عمل عمل الأسخياء وهو ليس منهم. إن الشجاعة الحقيقية والسخاء والعفة وسائر مظاهر الفضيلة، لا تكون - في نظر مسكويه - إلا بأن تطلب كهدف وغاية لذاتها لا من أجل شيء آخر، ولا تصل السعادة إلا إذا اختارها الإنسان كلها وفي جميع الأزمان، فلا يجوز أن يختار الإنسان بعض الأفعال الجميلة، ويترك البعض الآخر، أو يختارها حيناً، وينصرف عنها آخر^(١٠٢).

السعادة هي شيء ثابت، لا يصير شقاء، فلا ينتقل صاحبها فيكون شقياً بعد أن صار سعيداً، إن هناك أجناس مختلفة للسعادة، "فأرسطوطاليس رتب أجناس السعادات: فسعادة في النفس، وسعادة في البدن، وسعادة من خارج البدن وأما التي في النفس، فهي العلوم والمعارف والحكمة، وهي أفضلها، لأنها مراده لذاتها، لا شيء آخر"^(١٠٣).

فالسعادة النابعة من اكتفاء الحكيم بنفسه سعادة ثابتة لا تتغير، خلافاً للسعادة المتعلقة بالناس، كالاغتياب بالولد أو السلطان أو غير ذلك، فهي سعادة من خارج البدن معرضة للآفات، متغيرة بتغير الأحوال^(١٠٤).

وقد ذهب مسكويه - في محاولة منه للتوفيق بين الحكمة والشرعية - في كتابه الفوز الأصغر إلى أن السعادة الناقصة الخادعة المتغيرة، هي سعادة الحياة الدنيا بينما السعادة الحققة، وهي ليست في اللذات، وخارجة عن دائرة المحسوسات لا تكون إلا في الآخرة^(١٠٥).

ويتضح مما تقدم أن مسكويه كان يعتنق المبادئ والنظريات الأخلاقية التي كانت سائدة في عصره، إذ أنه - كما نلاحظ - يتفق تماماً، من هذه الزوايا مع

^(١٠٢) مسكويه، تهذيب . ص ٨٢-٩١، السعادة . ص ١٤

^(١٠٣) مسكويه، السعادة. ص ١٠

^(١٠٤) مسكويه، السعادة . ص ١٢

^(١٠٥) مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٢٢

الفارابي وأبي الحسن العامري وإخوان الصفا ومن شابههم، هذا من ناحية، كما أن معظم هذه النظريات الأخلاقية تطابق ما جاء بلغز قابس الذي نقله مسكويه للعربية، من ناحية أخرى ويدل هذا على مدى ما كان للأخلاق الرواقية من تأثير على العالم الإسلامي في ذلك العهد.

وكما قال الرواقيون بحياد الأشياء والأفعال، وأنها في ذاتها لا توصف بالخير أو الشر، فإن مسكويه ذهب أيضا إلى أن كثيرا من الجاهال يعتقد أن الأشياء كلها منقسمة إلى ما هو خير وما هو شر: "وليس الأمر كذلك، فإن اليسار والتمكن من الدنيا ليس بخير ولا شر حتى ينظر في ماذا يستعمله صاحبه، فإن استعمل يساره وماله في الأشياء التي هي خير فإن يساره خير، وإن استعمله في الشر فهو شر، وكذلك كل شيء كان صالحا للشيء ولضده، فليس يطلق عليه أنه واحد منهما، بل الأولى أن يقال إنه يصلح لهما جميعا كآلات التي يصلح بها ويفسد، فإن الآلات لا توصف بأنها مصلحة ولا مفسدة، ولا تسمى أيضا بالصلاح والفساد، إلا بعد أن تستعمل"^(١٠٦).

ويعتقد مسكويه أن السعادة القصوى لا ينالها كل واحد، ولا يظفر بها كل من طلبها، وإنما لا يحصل عليها إلا عدد قليل من الناس، فإن الإنسان لو اجتهد وتوفرت له صحة التمييز والدكاء، واكتفى بذاته في معيشته، فإنه يبلغ هذه المرتبة من السعادة، ولكن من النادر أن تجتمع كل هذه الصفات في إنسان واحد^(١٠٧). إلا أن مسكويه مع قوله بندرة من نال السعادة القصوى بالفعل، وزعمه بأنها صعبة المنال فهو يرى أن السعادة الإنسانية - مع ذلك - موهوبة لنا، ونحن مفطورون عليها، وهي القوة التي بها تميز الأفعال الجميلة من القبيحة، وبها يتمكن كل واحد من تحصيل خلق لنفسه، إذا لم يكن موجودا له، وبها تصدر أفعاله عنه بحسب الروية والتمييز وما يقسطه العقل، فالسعادة بهذا المعنى مكفولة لكل إنسان، ويمكن أن ينالها كل فرد ويحظى بها، ومن سقط عن هذه الرتبة، ولم يبلغها دفعة واحدة، فليس ينبغي أن يسمى إنسانا إلا على سبيل المجاز، كما تسمى الصورة إنسانا على طريق التشبيه^(١٠٨).

^(١٠٦) مسكويه، الهوامل والشوامل. ص ٣٦٨.

^(١٠٧) مسكويه، السعادة. ص ١١.

^(١٠٨) مسكويه، السعادة. ص ٧.

ويلوح أن ثمة تناقضا في قول مسكويه أن السعادة أمر موهوب للناس جميعا، ويمكن لكل إنسان أن يناله من ناحية، وقوله من ناحية أخرى أن حصول هذه السعادة القصوى يندر تحققه، ولا يبلغه إلا قلة من البشر. ولكن عند التحقيق والنظر وعند التسليم بتأثير الرواقية في مسكويه، يتلاشى هذا التناقض الظاهري، ذلك إن العلوم الفلسفية تحدد لنا معالم الطريق إلى الفضيلة الحققة، وبلوغها يحقق لنا السعادة القصوى وتخيرنا هذه العلوم أن تحقيق هذه السعادة أمر يستطيع أن يبلغه كل إنسان إذا صدرت كل أفعاله وفقا للعقل، وهو متشابه لدى كافة البشر، لأنه قبس من النار الإلهية، ويقضى إتباع العقل، أن ينصرف الإنسان عن البحث عن السعادة خارج نفسه، فلا يفتش عنها في غيره من الناس، أو في المال، أو الجاه، أو ما شاكل ذلك، ولكن ينبغى على المرء أن يستخرج سعادته من داخله، هذا هو شرط تحقيق السعادة وهو واضح ومحدد، وليس موقوفا على فئة أو طبقة معينة من الناس، فهو أمر ممكن للبشر كافة، إلا أن من يسعى إلى السعادة بالفعل وقد يحققها عدد قليل جدا من البشر، وهم الحكماء وحدهم.

وقد تعرض الدكتور فهمي جدعان لتأثير الرواقية في الفصل الأخير من كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه، وقرر أن (ابن) مسكويه كاتب لا يكف عن نقل أفكار سابقه فهو ليس مفكرا أصيلا خلّاقا، فإن معظم آرائه مستمدة من الكندي والرازي، وأهم ما لاحظته الدكتور جدعان في مذهب مسكويه الأخلاقي، هو التشابه العجيب في إحدى فقرات ذكرها (ابن) مسكويه في فصل له بعنوان "العجب والافتخار"، وبين الحكمة السادسة لإبكتيتوس⁽⁶⁰⁹⁾ فلقد قال في كتابه تهذيب الأخلاق: "أما العجب فحقيقته - إذا حددناه - أنه ظن كاذب بالنفس في استحقاق مرتبة هي غير مستحقة لها.... كذلك الافتخار، فإن الفخر هو المباهات بالأشياء الخارجة عنها، ومن باهى بما هو خارج عنه، فقد باهى بما لا يملكه، وكيف يملك ما هو معرض للآفات والزوال في كل ساعة وفي كل لحظة، ولسنا على ثقة منه في شئ من الأوقات"، ثم يورد مسكويه بعض الآيات القرآنية التي يعتقد أنها تتفق مع هذه النظرية ويزعم أن في القرآن من هذه الأمثال شيئا كثيرا، وكذلك في الأخبار المروية عن النبي عليه الصلاة والسلام، ثم يقول: "ويحكى عن مملوك كان لبعض الفلاسفة، أنه افتقر عليه

(609) Jadaane, L'Influence, PP. 2207-224

بعض رؤساء زمانه، فقال له: إن افتخرت على بفرسك، فالحسن والفراسة للفرس لا لك، وإن افتخرت بثيابك وآلاتك، فالحسن لها دونك، وإن افتخرت بآبائك، فالفضل كان فيهم دونك، فإذا كانت الفضائل والمحاسن خارجة عنك، وأنت منسلخ عنها، وقد رددناها على أصحابها بل لم تخرج عنهم فتد عليهم وأنت ممن يحقق ذلك إن شاء الله تعالى^(١١٠). وأغلب الظن أن هذا المملوك الذي يتحدث عنه مسكويه هو الفيلسوف الوراقى المتأخر إبيكتيتوس الذى كان عبداً والذى قال: "لا تعجب بخير خارجى عنك، فإن افتخر الفرس بجماله وقال: أنا جميل كان منه ذلك مقبولا، أما أنت إذا قلت: عندى فرس جميل، فقد فاخرت بخير ملك لفرسك وليس ملك لك، إذ لا حظ لك منه سوى الوهم والظن، ولكن إذا أمكن لك أن تجعل أفكارك على مقتضى الطبيعة، فلك أن تفتخر بذلك، لأنك حينئذ تفتخر بخير هو ملك لك"^(١١١).

أما أبو اسحق الشيرازى (المتوفى عام ٤٧٦هـ) فقد كتب رسالة فى علم الأخلاق للسلطان محمد محمود - عن حدود ولوازم الفضائل، وهى تتفق فى جملتها مع مظاهر الفضيلة العليا فى المذهب الرواقى، إلا أن الرواقية قد صرحت بأن الفضائل المختلفة تجمعها جميعا فضيلة كلية، ولكن الشيرازى لم ينص صراحة على ذلك، وإنما نفهم من قوله "فالخلق حسن، وإلا فسيئ"^(١١٢)، أن الإنسان فى نظره إما أن يكون حاصل على هذه الفضائل جملة، وإما أن يفقدها بأسرها، دون أن يكون هناك منزلة بين هاتين المنزلتين، وعن حدود الفضائل يقول الشيرازى: "... فاللب فضيلة بها يكون الإنسان مستقيم الرأى فى الأمور، قادرا على استنباط ما هو الأفضل والأصلح فى الخيرات العظيمة والغايات الشريفة، وثقابة الرأى فضيلة بها يقدر الإنسان على أن يؤهل نفسه للأمور العظام مع استحقاقه لها، والحلم فضيلة بها يكون الإنسان غير منفعل من المغضبات، انفعالا يحمله على سرعة الانتقام، والكرم فضيلة يلتد بها الإنسان لما يبذل من الخير، والرحمة فضيلة بها يتألم الإنسان من شر ما ينال الغير، والحياء فضيلة بها يحترز الإنسان عن الأمور المدمومة، والحرية فضيلة بها يكون الإنسان ضعيف العلاقة مع الأشياء الجسمانية حتى يقل شغفه بالإصابة

(١١٠) مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ١٦١-١٦٢

(١١١) Epictét, Manuel, VI, P279 (611)

(١١٢) الشيرازى، رسالة فى علم الأخلاق. ص ٢٣

وأسفه على الفوات، والخيرية فضيلة بها يلتد الإنسان ويتألم بخير وبشر ينال الغير كما يلتد ويتألم لنفسه، والسخاء فضيلة بها يكون الإنسان فعالا للجميل بالمال فيحصل على ما يجب، وفي الوقت الذي يجب وبالمقدار الذي يجب^(١١٣)، وهكذا نرى أن من لوازم الفضائل عند أبي اسحق الشيرازي أن يكون المرء مستقيم الرأي، مستحقرا للأمور العظام، غير منفعل، خيرا، يتعاطف مع غيره من البشر جميعا، لا يحزن على ما فات ... الخ، وكل تلك صفات أو خصائص الفضيلة الرواقية.

إن أبا اسحق الشيرازي - مثله كمثله أغلب الأخلاقيين الإسلاميين - تلتقى عنده مذاهب أخلاقية يونانية شتى، فلديه التقسيم الثلاثي الأفلاطوني للنفس، كما قبل المبدأ الأرسطوطاليسي الذي فحواه أن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة^(١١٤)، فضلا عما لمسناه من تيار رواقى خافت.

ويزعم البارون كرادي فو أن أبا حامد الغزالي يقترب في تصويره للفضائل من تصور النصارى، وذهب إلى أنه قد تأثر "بمؤثر نصراني وبيئة وتربية نصرانيتين" جعلته تلك العوامل قريبا من النصارى^(١١٥)، إلا أن كرادي فو يعترف - من ناحية أخرى - بأن الغزالي "مدين لعلم الأخلاق لدى اليونان"^(١١٦). ويلوح لي أن الغزالي ربما أخذ بالفعل من أخلاق النصارى، ولكنه أخذ النظريات اليونانية الممتزجة بها، يقول الدكتور زكي مبارك في رسالته للدكتوراه (عام ١٩٢٤) عن الأخلاق عند الغزالي "إن نظرة في تقسيم الفضائل، وطرائق كسبها، وتنويع الرذائل، ووسائل التخلص منها لترينا مبلغ محاكاته للفلاسفة الذين كتبوا في الأخلاق إنه لا شك في أن الغزالي استقى من المناهج الفلسفية، في كل ما كتب عن الأخلاق"^(١١٧)، ويذهب الدكتور زكي مبارك إلى أن الغزالي قد صور آراءه بصورة دينية وروحية، هي في الواقع متأثرة بما للفلسفة من أصول، ثم يشير إلى إطلاع الغزالي على رسائل إخوان الصفا

^(١١٣) نفس المصدر، ص ٢٥

^(١١٤) الشيرازي، رسالة في علم الأخلاق، ص ٢٣

^(١١٥) كرادي فو، الغزالي، ص ٤٣

^(١١٦) نفس المصدر، ص ١٣

^(١١٧) د. زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، ص ٦٩-٧١

واستفادته منها^(١١٨)، وتأثره الكبير - وبخاصة في كتابه الإحياء - بمسكويه، ويعقد الدكتور مبارك مقارنة بين عدة فقرات من كتاب تهذيب الأخلاق وكتاب إحياء علوم الدين، ويستبين من هذه المقارنة أن الغزالي قد تأثر بمسكويه إلى درجة أنه كان ينقل نصوصا عنه، لا يغير فيها إلا تغييرا طفيفا في الألفاظ دون المعنى^(١١٩). وأغلب الظن أن الغزالي لم يتأثر بالنظريات الأخلاقية لدى فلاسفة الإسلام الذين ذكرهم الدكتور زكي مبارك فحسب، بلى تأثر أيضا بالتراث الأخلاقي الكبير الذي تركه سائر فلاسفة الإسلام السابقين عليه، فإذا ثبت صحة القول إن الأخلاق الرواقية قامت بدور كبير في تأسيس مذاهب فلاسفة الإسلام الأخلاقية، فإن هذه المذاهب تعد معبرا لانتقال الأخلاق الرواقية إلى الغزالي.

يقسم الغزالي الأشياء النفيسة المرغوبة إلى ما يطلب لغيره، وما يطلب لذاته، وما يطلب لغيره وذاته جميعا، ويقرر أن ما يطلب لذاته اشرف وأفضل مما يطلب لغيره، ثم يتفق مع الرواقية في أن السعادة هي الأمر المطلوب لذاته، ولذلك فهي الخير بالذات إلا أن نظريته الدينية قد صبغت هذا المذهب الرواقي بصبغة إسلامية، تؤدي إلى الاعتقاد بأن الآخرة خير وأبقى^(١٢٠)، فقال الغزالي: "..... والذي يطلب لذاته فالسعادة في الآخرة، ولذة النظر لوجه الله تعالى"^(١٢١).

ونجد لدى الغزالي أيضا المبدأ الرواقي بوحدة الفضيلة، أعنى أن الإنسان إما حكيم فاضل وإما جاهل شرير، وأن من وقع في إحدى الرذائل، فهو ساقط لا محالة في سائر الرذائل، يقول الغزالي ".... وكما أن الذي خير بين الشرب (أي شرب الخمر) وسائر الفواحش، استصغر الشرب، فأقدم عليه، فدعاه ذلك إلى ارتكاب بقية الفواحش في سكره، فكذلك من غلب عليه حب الإفحام، والغلبة في المناظرة، وطلب الجاه والمباهاة دعاه ذلك إلى إضمار الخبائث كلها في النفس، وهيج فيه

^(١١٨) نفس المصدر، ص ٧٣

^(١١٩) نفس المصدر، ص ٧٦

^(١٢٠) وقد أشرت إلى أن هذه النزعة التلقيفية بين النظرة الخلقية الفلسفية وبين العقيدة الدينية، قد

اصطنعها كل من الفارابي ومسكويه.

^(١٢١) الغزالي، الإحياء، ج ١ ص ١١

جميع الأخلاق المدمومة^(١٢٢). وكان الغزالي كذلك لا يرى للعمل الأخلاقى قيمة بغير النية أو الإرادة، فإن النية هي التى تقوم العمل، والإرادة هي شرط للمسئولية وشرط للجزاء^(١٢٣).

وبعرض لنا الآن السؤال الآتى: هل الحياة الفاضلة بالمفهوم الرواقى، وكما نادى بها أنصارها فى العالم الإسلامى، تلائم تعاليم الدين الإسلامى الحنيف؟ وبقول آخر هل كان الدين هو مصدر آراء الأخلاقيين الإسلاميين فى الفضيلة والسعادة على النحو الذى رأيناه الآن؟ لقد رأينا أنهم زعموا أن تحقيق الحياة الفاضلة أمر شاق عسير لا يبلغه إلا عدد قليل من البشر، ولكن البارى عز وجل لم يرد بنا اتباع هذا الطريق، بل قال تعالى: " يريد الله بكم اليسر، ولا يريد بكم العسر"^(١٢٤)، كما أن النصوص الدينية الكثيرة، قد جاءت تدعو إلى طلب السهل الميسر، وتجنب الشاق المتعب، وقد وصفت عائشة النبى صلى الله عليه وسلم، فقالت: " ما خير بين أمرين، إلا واختار أيسرهما ما لم يكن إثما"، ولقد بين عليه السلام، أن إرهاق النفس، ولو فى طلب العبادة، لا يطلبه الإسلام، ولا يرضاه، لأن ما فيه مشقة فوق المعتادة، لا تمكن المداومة عليه وقد ينقطع به الجهد عنه، ولقد أقر النبى قول سلمان الفارسى لأبى الدرداء، وقد أفرط فى التعب " إن لبدنك عليك حقا، ولنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فأعط كل ذى حق حقه"^(١٢٥). وخلاصة القول إن الفضيلة التى نادى بها فلاسفة الإسلام هي مذهب غريب دخيل على الشريعة الإسلامية استمد أصوله من فلاسفة اليونان: أفلاطون وأرسطو والرواقيين.

ثالثا: الانفعالات والشهوات والحرية الخلقية:

اعتبر الرواقيون الانفعالات أحكاما خاطئة، وعلى العقل أن يتلخص منها تماما حتى يصير فاضلا. وقد ذهب أبو اسحق الشيرازى هذا المذهب، إذ أعلن أن الإرادات السيئة كالحسد، إنما ترجع إلى " الإدراك والشعور بالإرادات أولا، ثم يلزم من الشعور حكم النفس بأنه خير، مع أنه ليس بخير، وهذا الحكم، إما أن يلزم من

^(١٢٢) نفس المصدر، ج ١، ص ٤٥

^(١٢٣) د. زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالي، ص ١٤١-١٤٢

^(١٢٤) البقرة- ١٨٥

^(١٢٥) محمد أبو زهرة، محاضرات فى تاريخ المذاهب الفقهية القاهرة. مطبعة مخيمر ١٩٦٢. ص ٩٨-٩٩.

تقليده، وإما أن يلزم من رأى فاسد، ثم إذا ثبت هذا الحكم فى النفس صار اعتقاداً، وإذا ثبت الاعتقاد لزم منه الخلق...^(١٢٦). ويشارك الشيرازى أيضاً الرواقيين فى القول بأن "سبب الخير كله غلبة العقل على الهوى"، ومن ثم فإن "السعيد من الناس، من كان العقل أوفر طباعه، والعلم أفضل ذخائره، ولا يغنيه إلا القناعة..."^(١٢٧).

نادى الرواقيون - كما رأينا - بدم الشهوات وطرح الانفعالات واستئصال العواطف وكانوا يعتقدون أن فى استطاعة الإنسان اتباع هذا الدرب، بل زعموا أن مذهب (الأبائيا) هذا، أو مذهبهم فى إماتة العواطف يبرر لهم القول بالحرية الأخلاقية، وهم الجبريون المسرفون، فالحرية عندهم تتمثل فى الموقف النفسى الذى يقفه الإنسان من مجرى القدر وأحداثه، أما الجبر فهو فى القدر ذاته، وما يحدده للأمور الخارجية من نظام دقيق لا يمكن الخروج عليه.

فقد ذهب الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى أن فكرة الكسب عند الأشاعرة تشبه فكرة الرواقية، من حيث أن الأفعال عند الفريقين مقدرة أزلياً تقديراً مطلقاً، وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل^(١٢٨). وقد أشار سنتلانا من قبل إلى هذا الشبه بين الأخلاق الرواقية وبين فكرة الكسب عند الأشاعرة^(١٢٩). ويبدو أنهما قد تابعا - فى هذا الصدد - سى. هوروفيتز^(١٣٠). أما الأستاذ جوستاف جرونبيام فإنه يذهب إلى أنه لا يمكننا أن نقطع ما إذا كان للرواقية تأثير فى فكرة الكسب الأشعرى أم لا^(١٣١).

وأغلب الظن أن التشابه بين الرواقية وبين الأشعرية فى هذه المسألة موهوم، أو أنه تشابه ظاهرى فحسب، ولكن عند التحقيق والنظر نجد أنفسنا بازاء مذهبين متباينين أشد التباين، ولئن كان للرواقية تأثير فى العالم الإسلامى - فى هذا

^(١٢٦) الشيرازى، رسالة فى علم الأخلاق. ص ٢٩

^(١٢٧) نفس المصدر. ص ٣٧-٣٨

^(١٢٨) د. بدوى، خريف الفكر اليونانى. ص ٤٢

^(١٢٩) سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ٢٠

^(١٣٠) Horovitz, Über den Einfluss der griech philosophie auf die Entwicklung der philesophie, bie den Araben S.32-33

^(١٣١) جرونبيام، جوستاف. حضارة الإسلام، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. القاهرة، مكتبة نهضة

مصر. ص ٤٤٧

الصدد - فإن هذا التأثير أوضح ما يكون بالأحرى لدى فلاسفة الإسلام، كما سنرى بعد قليل.

أما الأشاعرة فإنهم وجدوا أهل الجبر يسندون فعل العبد إلى الله سبحانه ويفرطون في تفويض الأمر إليه تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا إرادة له ولا اختيار ووجد الأشاعرة أيضا القدرية الذين يسندون فعل العبد إليه لا إلى الله تعالى، بحيث يصير العبد خالقا لأفعاله بالاستقلال، وكلا الموقفين باطلان عند الأشاعرة، فنادوا بالموقف الوسط المسمى بالكسب^(١٣٢). ويعرض أحد الأشاعرة مذهب أصحابه فيقول "أجمع أصحابنا على أن الحركة والسكون يصح اكتسابهما، وكذلك الإرادة والعلم والاعتقاد والجهل والقول والسكوت والكفر، وأجمعوا على أنه لا يصح منا اكتساب الألوان والطعوم والروائح والقدرة والعجز والسمع والبصر والصم والرواية والخرس واللذة والشهوة والأجسام"^(١٣٣). ويلوح أن هذا التمييز بين ما يصح اكتسابه وما لا يصح، يتفق مع قول ابيكتيوس: "كل ما في الطبيعة فهو إما أن يكون موقوفا على قدرتنا، أو غير موقوف عليها، فنحن نملك اعتقاداتنا وعواطفنا وميولنا ومكروهاتنا، وفي كلمة واحدة، كل ما يصدر عنا، ولكن ما ليس لنا سلطان عليه فهو أجسادنا، وأموالنا، وحسبنا، ومكانتنا وعلى الجملة كل ما ليس من فعلنا"^(١٣٤).

ولكن الفرق بين الرواقيين وبين الأشاعرة مع ذلك فرق جوهري أساسي، إذ أن الأولين يزعمون أن الأمور الموقوفة على قدرتنا كالاعتقادات والعواطف وغيرها، لا تقع ألبتة تحت تأثير القدر أي إلههم زيوس، أما الأشاعرة فقد قرروا أن الله تعالى خالق كل شيء، وقد خلق للإنسان قدرة حادثة يستطيع بها أن يكتسب الفعل الذي خلقه الله أيضا، إن الإنسان في المذهب الأشعري-يستطيع أن يحرك يده حركة اختيارية، وهي مفارقة بلا شك لحركة الرعدة، ولكن الله تعالى هو الذي خلق الحركة وخلق القدرة عليها، فهو تعالى المنفرد بالاختراع للقدرة، والمقدور

(١٣٢) التهانوي، كشف إصلاحات القنون. ص ٢٨٢

(١٣٣) البغدادى، أصول الدين. ص ١٣٩

(١٣٤) Epictét, Manuel, I, P.275

جميعاً^(١٣٥). "وحقيقة الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل بقدرته، مع تعذر انفراده به، وحقيقة الخلق هو وقوع الفعل بقدرته مع صحة انفراده به"^(١٣٦).

ويعرض لنا الشيخ أبو الحسن الأشعري مذهبه في الكسب في "باب الكلام في القدر" في كتاب اللمع، فيقرر أن "حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة"، ثم يؤكد مراراً أن حركة الاكتساب مثلها كمثّل حركة الاضطرار، فكلاهما خلقاً لله، ولذلك يجب القول أنه "إذا أقدرنا الله تعالى على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسباً لنا"، ويصرح الشيخ الأشعري قائلاً "لم أقل إن كسبي خلق لي، فيلزمني أن أكون له خالقاً..."^(١٣٧)، فالأفعال المكتسبة إذن هي من خلق الله وخاضعة له في نهاية الأمر، خلافاً لما قرره الرواقيون من قبل.

وصفوة القول أن المذهب الكسبي ليس دخيلاً على الإسلام بحيث ترجع أصوله إلى اليونان وإنما هو إسلامي بمعنى الكلمة، فقد غرس بدوره الفقهاء الأول، وقد أثبت أستاذنا أن أبا حنيفة النعمان (المتوفى عام ١٥٠) قد أعلن المذهب الكسبي الذي سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعاً^(١٣٨).

وقد ذكرت آنفاً أن موقف الرواقية من الحرية الأخلاقية قد أثر في فلاسفة الإسلام أكبر الأثر، ولنتبع الآن هذا التأثير، ونبدأ بالكندي، في رسالة مخطوطة له بدار الكتب المصرية عنوانها "في الحيلة لدفع الأحزان"^(١٣٩)، وقد أرجع الأستاذ الدكتور أبو رييدة أصول هذه الرسالة إلى سقراط وأفلاطون، وتقديرهما للفضيلة والعقل وسموهمما بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة، وقرر أيضاً أن هذه الرسالة تسرى فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد في الدنيا في سبيل الحياة الخالدة^(١٣٩). ويقرر أيضاً الأستاذ الدكتور أبو ريان هذا الرأي عنه، فيقول عن

^(١٣٥) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد. ص ٤٣

^(١٣٦) الشهرستاني، نهاية الإقدام. ص ٧٧

^(١٣٧) الأشعري، اللمع. ص ٧٦-٧٨

^(١٣٨) د. النشار، نشأة الفكر، ج ١. ص ٢٤١

^(١٣٩) نشرها د. عبد الرحمن بدوي

^(١٣٩) د. أبو رييدة، رسائل الكندي الفلسفية، ج ١ المقدمة ص ٨٠ (٢٤-٢٥)

الكندى "أما فى الأخلاق فإنه يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون"^(٦٠). أما الدكتور جدعان فيذهب إلى أن الباحثين قد أهملوا الدور الرئيس والأساسى للرواقية، وعلى وجه الدقة لكتاب: Manuel D'Epictète فى تأليف الكندى رسالته "فى الحيلة لدفع الأحزان"، ويقول إن الأفكار الموجهة لكتاب ابكتيتوس المذكور، تسيطر على نص رسالة الكندى، إلى جانب بعض اعتبارات من وحى أفلاطون بلا جدال، أما التأثير الإسلامى المباشر على هذه الرسالة، فىرى الدكتور جدعان أنه ضئيل إلى درجة أنه لا يكاد يذكر^(٦١). والواقع أن أول من لفت الأنظار للعناصر الرواقية الكامنة فى رسالة الكندى المذكورة، هو الأستاذ الدكتور عثمان أمين فى مقالته الفرنسية (ص ١٩)، وليس لأحد أن ينكر وجود آثار أخلاقية رواقية واضحة فى رسالة الكندى ولكنى لا أرى ما يبرر رد جميع هذه الآثار إلى كتاب واحد بعينه هو كتاب ابكتيتوس.

يبدأ الكندى رسالته ببيان ما الحزن وأسبابه، فيقول: "إن الحزن ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات، وفوت المطلوبات"، ثم يتساءل الكندى عما إذا كان يمكن لأحد أن يعزى من أسباب الحزن، فيقول: "فإنه ليس يمكن أن ينال أحد جميع مطالبه ولا يسلم من فقد جميع محتوياته، لأن الثبات والدوام معدوم فى عالم الكون والفساد، وإنما الثبات والدوام موجودين اضطرارا فى عالم العقل الذى هو ممكن لنا مشاهدته، فإن أحببنا أن لا نفقد محبوباتنا، ولا تفوتنا طلباتنا، فينبغى أن نشاهد العالم العقلى وتصير محتوياتنا وقنياتنا منه". ثم يبين الكندى أن المحبوبات والطلبات الحسنة، لا يؤمن فسادها وزوالها وتبديلها، فيصير بعد ما كان يؤنس بقربة موحشا، وبعد الثقة بطاعته عاصيا. ولهذا "فمن أراد الموقوفات، وأراد أن تكون فتنه ومحابة منها شقى ومن تمت له إرادته فسيعد، فينبغى إذا أن نحصر على أن نكونه سعداء، وأن نحترس من أن نكون أشقياء، بل تكون إرادتنا ومحبوباتنا ما تهيا لنا، ولا نأسى على قنياتنا... فإن هذه من أخلاق الملوك الآجلة"^(٦٢).

^(٦٠) د. على النشار ود. محمد على أبو ربان، قراءات فى الفلسفة، القاهرة، الدار القومية ١٩٦٧. ص ٣١١
^(٦١) Jadaane, L'Influence, P 201 (641)

^(٦٢) الكندى، الحيلة لدفع الأحزان، فى مجموعة رسائل مخطوطة. ص ١٣٤-١٣٦

ونحن هنا بازاء مذهب تلفيقي تمتزج فيه الأفلاطونية وأفكارها عن العالم العقلي الذي يتسم بالثبات والدوام في مقابل عالم الكون والفساد، مع الرواقية التي تنادى بطرح الملذات والتخلي عن الشهوات من أجل بلوغ السعادة الثابتة، وتدعو إلى القناعة بما هو واقع بالفعل.

وقد بحث الدكتور جدعان مصدر كلام الكندي، وأرجعه إلى الحكمة الثامنة لإبكتيتوس، حيث يطلب الفيلسوف الرواقي من الإنسان ألا يطمع في أن تحدث الأشياء كما يريد ولكن لكي تتحقق له السعادة، فينبغي أن يريد ما يحدث كما هو^(٦٤٣). ولكن ما الدليل على أن الكندي قد استمد بالفعل هذا المذهب من كتاب Manuel D'Epictète وهل انفرد إبكتيتوس -من دون سائر الرواقية- بهذا الموقف حتى يحق لنا أن نقصر عليه كمصدر واحد لمذهب الكندي؟ وإزاء هذه التساؤلات أضع الاحتمالات الآتية:-

١- قد يكون مصدر الكندي هو الرسالة المخطوطة التي عرضت لها في الباب السابق وأعني "رسالة أفلاطون إلى فيرفوريوس"، إذ أن ما جاء بهذه الرسالة (ص ١١٣، ص ١١٤) يتفق تماما مع ما ذكرته من رسالة الكندي، بل إن الاتفاق بين الرسالتين، يتعدى أحيانا الآراء إلى الألفاظ، إلا أنني مع ذلك لا أستطيع أن أقطع بأن هذه الرسالة المنحولة على أفلاطون هي المصدر الذي استقى منه الكندي آراءه، لأن هذه الرسالة لم يتعرض لها أحد من الباحثين القدماء والمحدثين على السواء بالبحث، فلم يتبين لنا بعد حقيقة هذه الرسالة وشخصية مؤلفها أو مترجمها وتاريخها، فقد تثبت الأبحاث فيما بعد أنها متأخرة عن زمان الكندي، وعندئذ تفقد قيمتها كمصدر محتمل لآراء الكندي، ومن أجل ذلك لزم البحث عن مصادر أخرى يحتمل أن يكون الكندي قد نقل عنها.

٢- من المحتمل أن يكون الكندي قد وجد هذه الآراء في مقالة لجالينوس -أشرت إليها فيما سلف- عنوانها: "في صرف الاغتنام"، وقد ذكر ابن أبي أصيبعة أن جالينوس "كتبها لرجل سألها ما باله لم يره اغتم قط عندما ذهب جميع ما

(643) Jadaane, L'Influence, P 202

قد كان تركه في الخزائن العظمى لما احترقت برومية، فوصف له السبب في ذلك، وبين بماذا يجب الاغتنام، وبما لا يجب^(٦٤٤).

٣- من المعروف أن الكندي قد أصلح كتاب أرسطاطاليس لأحمد بن المعتصم بالله، وقد رأينا في الميمر السادس من هذا الكتاب دعوة إلى نبذ الشهوات وعدم الانقياد "للأمور الأرضية" إذ ليس الحسن والخير فيها، وإنما ينبغي الانصراف إلى ما هو ثابت وحق "ولعل هذه الآراء التي عرفها الكندي من كتاب أثولوجيا، قد صاغها صياغة جديدة، فأخرج رسالته في الحيلة لدفع الأحزان".

٤- يذهب الأستاذ ماكس مايرهوف إلى أن الكندي كان أول فيلسوف مسلم أتقن علوم اليونان، إلا أن تراجمه لا نعرف عنها إلا الشيء القليل جداً، حتى إن دوره ك مترجم مجهول تماماً، ولكنه كتب معتمداً في الغالب على التراجم السريانية لعلوم الأوائل، قرابة ثلاثمائة كتاب من تأليفه^(٦٤٥)، وبناء على ذلك فإنه من المحتمل أن يكون الكندي قد استمد مذهبه من أحد هذه الكتب المجهولة مثل كتاب زجر النفس أو معاتبة النفس المنسوب إلى كل من هرمس وأفلاطون - وقد عرضت للآراء التي وردت بهذا الكتاب وهي تتفق مع أقوال الكندي - أو استمد مذهبه من غير هذا الكتاب مما لم يصلنا.

ولعل الفكرة الرواقية عن حياد الأشياء وأنها في ذاتها ليست بحسنة أو سيئة هي مصدر قول الكندي "إن المكروه والمحجوب الحسى ليس شيئاً في الطبع لازم، بل بالعادات وكثرة الاستعمال"، ثم يذهب إلى أنه لما كان من الواجب أن ندفع الآلام الجسمانية عنا بالأدوية البشعة والكي والقطع وما أشبه ذلك، وأن نتحمل في ذلك الكلفة العظيمة في الأموال للشفاء من هذه العلل، لما كان الأمر كذلك بالنسبة لأجسامنا كان من الأولى اتباع ذلك بالنسبة لأنفسنا لكي نتخلص من الحزن الذي هو ألم من آلام النفس، "فينبغي أن نتحمل في إصلاح أنفسنا في بشاعة العلاج

^(٦٤٤) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج ١، ص ١٠٠

^(٦٤٥) ماكس مايرهوف، في التراث اليوناني، ص ٥٩. أما د. أبو ريدة (في هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف دي بور، ص ١٧٨) فإن يشك في اعتبار الكندي مترجماً بالمعنى الذي نفهمه الآن، كما يذهب د. أبو ريدة إلى أنه لا يوجد دليل كاف على أن الكندي قد أصلح ترجمة كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس.

وصعوبته واحتمال الموت فيه، أضاف ما يحتمل من ذلك في إصلاح أجسامنا"^(٦٤٦).
كذلك لأن سقام النفس أعظم من سقام البدن"^(٦٤٧).

ويلاحظ الدكتور جدعان أن الكندي يتفق مع الرواقية بعامة وكريزيب
بخاصة، في الاعتقاد بأن المستقبل حافل بإمكانيات ليس من الضروري تحقيقها
جميعها، وهذا الموقف كما رأينا- عارض به كريزيب موقف ديودور الميغاري، من
أجل هذا يطلب الكندي- ويتابعه مسكويه فيما بعد- من البشر ألا يستسلموا للغموم
قبل وقوعها، لأنه من الممكن أن الحادثة التي تسبب لنا الغم لا تتحقق"^(٦٤٨). يقول
الكندي في هذا المعنى "... فلا ينبغي أن نحزن قبل وقوع المحزن، فلعل الذي إليه
دفعه أن يدفعه قبل وقوعه بنا، ولعل الذي إليه الأحزان ألا تحزن ولا نفعل الذي
خفنا، فأجرنا قبل وقوع المحزن منا قد أكسبنا أنفسنا حزنا لعله غير واقع بأمسك
المحزن عن الأحزان أو الدفع الذي إليه دفعنا عنا، فكنا أكسبنا أنفسنا حزنا لم
يكسبناه غيرنا، ومن أحزن نفسه فقد أضر بها... فإن لو كان الحزن شيئا يجب، كان ما
يعرض منه عند وقوع المحزن كافيا قبل أن يتقدم فيه قبل وقوع المحزن، وكان
استعماله- قبل وقوع المحزن- نوعا من السرف الخسيس..."^(٦٤٩). وعلى الرغم من
أن الدكتور جدعان يقرر أن موقف الكندي المذكور يمكن أن يقارن بموقف سنكا
من هدوء النفس، فكلاهما يسعى إلى حماية النفس من الاضطراب، إلا أنه يستبعد أن
يكون سنكا هو المصدر الذي أخذ عنه الكندي لأن العالم الإسلامي لم يعرف
مؤلفات سنكا فضلا عن أنه يعرف اسمه، ولكن يميل الدكتور جدعان إلى الاعتقاد بأن
الكندي كان يستوحى آراءه من إبيكتيتوس في كتابه Le Manuel^(٦٥٠). ولكن هل
كان العالم الإسلامي يعرف اسم إبيكتيتوس أو مؤلفاته؟ لم تثبت ذلك- حتى الآن-
الأبحاث، بما في ذلك بحث الدكتور جدعان ذاته، وإنما يكتفى بمجرد تشابه بعض
فقرات من إبيكتيتوس ببعض فقرات لمفكرين إسلاميين ليقطع بأن كتاب إبيكتيتوس
كان معروفا في العالم الإسلامي.

^(٦٤٦) الكندي، في الحيلة لدفع الأحزان. ص ١٣٨ - ١٣٩

^(٦٤٧) نفس المصدر. ص ١٥٦

^(٦٤٨) Jadaane, L'Influence, PP.204 206

^(٦٤٩) الكندي، في الحيلة. ص ١٤٠ - ١٤١

^(٦٥٠) jadaane, L'Influence, PP.206 - 207

وأغلب الظن أن اهتمام الدكتور جدعان بكتاب إيكيتيوس بالذات، يرجع إلى اهتمام الأستاذ سنتلانا به من قبل، حتى أن الأستاذ سنتلانا، يقدم في مخطوطه "تاريخ المذاهب الفلسفية"، ترجمة عربية لمعظم حكم إيكيتيوس، ويقول عن هذه الحكم (موجها حديثه لتلاميذه، في المحاضرة-٢٥): "وهي تعنيكم على جمع البعض من كلام حكماء الإسلام والصوفية"^(١٥١). وعلى هذا الأساس أقام الدكتور جدعان نظرياته في معرفة مفكرى الإسلام بكتاب إيكيتيوس.

ويمضى الدكتور جدعان في مقارنه حكم إيكيتيوس بقول الكندي: "وأما الأشياء التي هي لنا وغير مشاركة لغيرنا، فهي التي لا تصل إليها الأيدي، ولا يملكها علينا غيرنا التي هي فنية أنفسنا من الخيرات النفسانية، وهذه هي التي لنا العذر في الحزن عليها إن فقدناها من أنفسنا، فأما ما ليس لنا ألا بالتغلب فليس يحسن بنا الحزن عليه، لأنه من حزن على أن لا يملك الناس ما لهم أن يملكونه بالطبع حسود"^(١٥٢). وكذلك قوله: "والموت ليس برديء، إنما خوف الموت رديء، فأما الموت فإنما هو تمام طباعنا"^(١٥٣). ثم يروى الكندي أسطورة مؤداها أن قوما ركبوا مركبا إلى غاية قصدوها. وفي الطريق أرسى المركب عند مكان ما، فخرج من كان فيها فإذا بعضهم يعود إلى المركب بمجرد أن يصدر الربان أوامره بالعودة، وهذا الفريق من الركاب يسبق إلى المحل الأوسع الألين، ويبلغ وطنه مستريحا، أما الفريق الآخر من الركاب فقد انشغل بما وجدته من مروج مزدهرة وأشجار مثمرة وطيور مفردة وغير تلك من المناظر الجميلة، فانبرى أفراد هذا الفريق يجمعون مما وجدوه حتى تأخر بعضهم عن العودة إلى المركب حتى شغلت الأماكن المريحة المتسعة ولم تبق سوى الأماكن الضيقة المرهقة، أو انشغل بعضهم بما وجدته حتى أنساه العودة كلية إلى المركب فوقع فريسة لسبع جائع أو غيره من الأخطار"^(١٥٤). ويقارن الدكتور جدعان هذه الأسطورة بما ذكره إيكيتيوس في الحكمة السابعة حيث قال: "مثل البشر كمثلى ركاب السفينة، فإن الراكب إذا بلغ مرسى على طريق سفره ونزل للشاطئ

(١٥١) سنتلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ١٠٣

(١٥٢) الكندي، في الحيلة. ص ١٤٤

(١٥٣) نفس المصدر، ص ١٥٤

(١٥٤) نفس المصدر، ص ١٤٩-١٥٣

ليتزود ، فأعجبه شئ من العشب والحصى ، فليس ثمة ما يمنع من أن يلتقطه ، ولكن يجب عليه ألا يغفل عن سفينته ويلتفت إليها من حين إلى آخر ، حتى يكون مستعدا للرجوع إليها بمجرد أن يدعو الربان ، فإذا دعاه فعليه أن يلقي جميع حمله ويسرع إليها ، وكذلك الأمر في هذه الحياة فإذا منح الإنسان -بدلا من العشب والحصى- زوجا أو ولدا ، فلا مانع من قبولهم ، ولكن إذا كنت شيخا فلا تبتعد كثيرا عن السفينة لئلا يتعذر عليك إدراكها عندما يدعوك ربها^(٦٥٨).

إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أيضا أن بعض آراء الكندي -وعلى وجه التحديد- ما تعلق منها بتمجيد الخيرات النفسانية واحتقار الخيرات الخارجية واعتبار الموت ليس مكروها في ذاته ، أقول هذه الآراء تتفق مع ما ورد في "رسالة أفلاطون إلى فيرفوريوس" كما عرضت لها. وأشار أيضا إلى دليلين آخرين لإثبات ما بين هذه الرسالة وبين رسالة الكندي من علاقة ، فأما الدليل الأول فهو يتعلق بحكاية عن ملك رومية وقد أشرت إليها عند حديثي عن الرسالة المنحولة على أفلاطون ، وهي بعينها يذكرها الكندي ، وخلاصتها أن يحكى عن ملك رومية أنه أهدى إليه قبة بلور ثمينة عجيبة الصنعة ، فعرضت عليه وعلى جماعة من الناس وكان فيهم أحد الفلاسفة ، وقد أعجب الجميع بالقبة أما الفيلسوف فقال للملك: "أنها قد أظهرت منك فقرا ودلت على مصيبة عظيمة أنت تعرفها" ، وكان الفيلسوف يقصد بذلك أنها إذا فقدت دخل على الملك حزن ومصيبة عظيمة ، وذكر أن الملك "خرج متنزها في أيام الربيع إلى بعض الجزائر القريبة منه ، وأمر بحمل القبة فيما حمل له ، لتنصب له في منزله ، ففرق المركب الذى كانت فيه ، فدخل على الملك من ذلك مصيبة عظيمة تبينها جميع من بحضرته ، وجهد أن يصيب لها شيئا فلم يصبه لها حتى مات ، فلذلك ما نقول: من أحب أن تقل مصائبه ، فليقل سفينته من الخارجات عنه ، أما الدليل الثانى فهو ما يحكيه الكندي عن سقراط من أنه كان يأوى إلى جب مكسور ، وكان يخبر أصحابه بأن من طلب عدم التعرض للهموم فعليه أن يقلل من قنيتة^(٦٥٩).

ويبدو أن رسالة الكندي "في الحيلة لدفع الأحزان" قد أثرت في كبار فلاسفة الإسلام من بعده من أمثال أبى بكر الرازى وابن مسكويه وابن سينا وغيرهم

(658) ManueII ,V,VII &jadaane, L'Influence, PP. 207-210

(٦٥٩) الكندي ، في الحيلة . ص ١٤٧-١٤٨

فأما أبو بكر الرازي (المتوفى تقريبا عام ٣٢٠ هـ.)، فقد خصص فصلا في كتابه "الطب الروحاني"^(٦١٠) عنوانه "في دفع الغم" لبحث الحيل لصرف الغم ودفعه، أو التقليل منه والتضيق له ما أمكن، فقال: "أنه لما كانت المادة التي منها تتولد الغموم، إنما هي فقد المحبوبات، ولم يمكن أن لا تفقد هذه المحبوبات لتداول الناس لها، وكرور الكون والفساد عليها، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدّهم غما، من كانت محبوباته أكثر عددا، وكان لها أشد حبا، وأقل الناس غما من كانت حاله بالضد من ذلك، فقد ينبغي إذا للعاقل، أن يقطع مواد الغموم عنه بالاستقلال من الأشياء التي يجلب فقدها غما، ولا يغتر وينخدع بما معها - مادامت موجودة - من الحلاوة، بل يتذكر ويتصور المرارة المتجرعة عند فقدها"، ويستطرد الرازي في تأكيد قوله بأن الإنسان كلما قلل من محبوباته كلما دفع عن نفسه أسباب الغم، ويذهب إلى أن رجلا لو استمتع دهرا طويلا بأهل وولد نفيس، ثم بلى يفقدهما لأحس من التألم بذلك في يوم واحد وساعة واحدة، ما يفضل ويأتي على لذة إمتاعه بهما، من أجل ذلك يطالب الرازي بطرحها بته أو الاستقلال عنها لعدم أو تقل عواقبها الرديئة الجالبة للغموم، ثم يقول: "إن العاقل إذا تفقد ونظر فيما يعتوره الكون والفساد من هذا العالم ورأى أن عنصرها عنصر مستحيل منحل سبال، لا ثبات لشيء منه، ولا دوام له بالشخصية، بل كلها زائل دائر مستحيل فاسد مضمحل، فلا ينبغي أن يستكثر ويستعظم ويستفزع ما سلب منه، وفجع به منها، بل يجب عليه أن يعد مدة بقائها له فضلا، وما استمتع به من ذلك ربها، إذ كان فناؤها وزوالها كائنا لا محالة ولا يعظم ويكبر ذلك عليه وقت كونه، إذ كان شيئا لا بد أن يعرض فيها، فإنه متى أحب دوام بقائها، فقد رام ما لا يمكن وجوده لها، ومن أحب ما لا يمكن وجوده، كان جالبا بذلك الغم إلى نفسه ومائلا عن عقله إلى هواه"، والرجل العاقل الكامل لا يتبع إلا ما دعاه إليه العقل، ولا يقيم إلا على ما أطلق له المقام عليه لسبب وعذر واضح، ولا يتبع الهوى ولا ينقاد له ولا يقاربه^(٦١١).

^(٦١٠) ومما هو جدير بالذكر أن للكرماني مخطوطا بدار الكتب المصرية تحت رقم: ٢٤٣٦، عنوانه "الأقوال الذهبية في الطب النفساني" وقد تضمن هذا الكتاب إظهار الخطأ والفساد فيما أورده الرازي في طبعه الروحاني.

^(٦١١) كرواس، رسائل الرازي الفلسفية. ص ٦٤-٦٩

وكان الرازي قد أفاض الحديث في بداية طبه الروحاني "في فضل العقل ومدحه"^(١١٢)، وبين أن العقل هو أعظم النعم التي حباها بها الله تعالى لنميز به بين ما ينفعنا وبين ما يضرنا، ثم تحدث في الفصل التالي عن "قمع الهوى وردعه وجمله من رأى أفلاطون الحكيم"، قرر فيه أن ملكة الإرادة هي التي تميز الناس عن البهائم، وأنها ينبغي أن ينشأ عليها الأطفال بالتأديب والتعليم، أما بلوغ الفضيلة فلا يكاد يكمله إلا الرجل الفيلسوف الفاضل، لأنه يحتاج إلى مجاهدة الهوى ومخالفته، ذلك "أن الهوى والطباع يدعوان أبدأ إلى اتباع اللذات الحاضرة، وإبثارها من غير فكر ولا روية في عاقبة... ومن أجل ذلك يحق على العاقل أن يردعها ويقمعها"، وينبغي أن يفعل ذلك في كثير من الأحوال "وإن لم ير لذلك عاقبة مكروهة، ليمرن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده"، فإن الإنسان ينزع بالطبع إلى المزيد من الممتلكات، ويتمنى دوام الصحة والخلود وغير تلك الأمور التي ليست لها حدود تنتهي عندها، وأخيراً ينسب أبو بكر الرازي هذا المذهب إلى أفلاطون ومن قبله سقراط^(١١٣).

وفي فصل له عنوانه "في تعرف المرء عيوب نفسه"، ذهب الرازي إلى أن الإنسان "لا يمكنه منع الهوى محبة منه لنفسه، واستصوبا واستحسانا لأفعاله، وأن ينظر بعين العقل الخالصة المحضة إلى خلائقه وسيرته"، لذلك ينبغي أن يسند الرجل أمره إلى رجل عاقل يكثر ملازمته وسؤاله^(١١٤).

وتدور معظم فصول كتاب الطب الروحاني حول نبذ الشهوات والملذات كالعشق والشر وكثرة الجماع وما شاكل ذلك، وكذلك يقول "في العز والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنيائية، إذ ليس من مرتبة تنال ويبلغ إليها، إلا وجد الاغتياب والاستمتاع بها يقل بعد نيلها ويصغر في كل يوم حتى يضمحل، وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التي عنها انتقل ومنها ارتقى، ويحصل عليه من أجلها فضل مؤن وهموم وأحزان لم تكن فيما مضى"^(١١٥).

^(١١٢) كراوس، رسائل الرازي الفلسفية. ص ١٧-١٩

^(١١٣) نفس المصدر، ص ٢٠-٢١

^(١١٤) كراوس، رسائل الرازي الفلسفية. ص ٢٣-٢٤

^(١١٥) نفس المصدر، ص ٨٨

ويقول الرازي في فصل بعنوان: في الخوف من الموت "أن المتصور للموت الخائف منه يموت في كل تصوّره موتة، فتجتمع عليه من تصوّره له مدة طويلة موتات كثيرة، فالأجود إذا والأعود على النفس التلطف والاحتياي لإخراج هذا الغم عنها، وذلك يكون كما قيل قبيل أن العاقل لا يغتم بته" (٦٦٦).

ولعل بعد هذا العرض لآراء الرازي يتضح التأثير لرسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان على كتاب الطب الروحاني: ومن ثم يمكن أن نعد رسالة الكندي مصدراً لتسرب الآراء الرواقية إلى الرازي.

أما في كتاب السيرة الفلسفية، فإن أبا بكر الرازي يعرض لسيرة سقراط ويقول عنه: "إنه كان يغشى الملوك ويستخفف بهم إن هم غشوه، ولا يأكل لذيذ الطعام، ولا يلبس فاخر الثياب، ولا يبنى ولا يقتنى، ولا ينسل، ولا يأكل لحماً، ولا يشرب خمراً، ولا يشهد لهواً، بل كان مقتصراً على أكل الحشيش، والالتفاف في كساء خلق، والإيواء إلى جب في البرية." (٦٦٧). ومن الواضح أيضاً أن الرازي استمد هذه الحكاية عن سقراط من الكندي. ويقول الدكتور عثمان أمين "وممن كتبوا فيما يجب أن تكون عليه السيرة الفلسفية أبو بكر الرازي، وكان مثله الأعلى يدور حول شخص سقراط، والرازي يتخذ من الفيلسوف اليوناني قدوة وإماماً، كما فعل بعض الرواقيين" (٦٦٨).

ولكن هل كانت رسالة الكندي هي المصدر الوحيد الذي عرف به الرازي الآراء الرواقية؟ لقد لاحظنا من قبل أن كثيراً من نصوص رسالة الكندي تتشابه مع الرسالة المنحولة على أفلاطون، وبالتالي يحتمل أن تكون مصدراً لآرائه، كما أن الرازي عرف - كما ذكرت - اسم خروسيوس، وهذا يدل على أنه قد طالع بعض المؤلفات - غير رسالة الكندي - التي تتعرض للرواقية، وهو بالفعل كان ينقل بعض الحكايات عن فلوطرخس (٦٦٩)، وهذا يدل على أنه قرأ كتاب الآراء الطبيعية. كما أثبت الأستاذ بول كراوس أن الرازي كان قد اطلع على الكتب المانوية، وكانت له

(٦٦٦) كراوس، رسائل الرازي الفلسفية. ص ٩٥

(٦٦٧) نفس المصدر. ص ٩٩

(٦٦٨) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٣٢٠

(٦٦٩) كراوس، رسائل الرازي الفلسفية. ص ١٣٢

مناقشات مع المانويين، وعرف أيضاً مذاهب الصابئة الحرائيين^(١٧٠). وأغلب الظن أن المانوية والصابئة كانوا مصدراً خصباً لانتقال الآراء الرواقية إلى أبي بكر بن زكريا الرازي.

وقد نقل أيضاً مسكويه أفكار الكندي، وذلك في فصل له في "علاج الحزن" ولا يخفى صاحب تهذيب الأخلاق هذا النقل، بل يذكر في هذا الفصل صراحة اطلاعه على رسالة الكندي فيقول: "وقال الكندي في كتاب دفع الأحزان مما يدل على دلالة أن الحزن شيء يجلبه الإنسان ويضعه وضعاً، وليس هو من الأشياء الطبيعية"، ويقرر مسكويه في بداية هذا الفصل - تماماً كما قرر الكندي من قبل - إن "الحزن ألم نفساني يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب"، ويذهب إلى أن سببه الحرص على القنيات والشهوات والظن بأن ما يحصل للإنسان من محبوباته الدنيا يجوز أن يبقى ويثبت عنده، وأسباب الحزن عند مسكويه كما عند سلفه - ليست ضرورية، وعلى العاقل أن يقلل القنية ما استطاع^(١٧١).

وآراء مسكويه في الموت والخوف منه تتفق أيضاً مع آراء الكندي، فذهب صاحب التهذيب إلى أن الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة ومن ثم فالجهل إذن هو المخوف، ويبرهن مسكويه على "أن الموت ليس برديء كما يظنه جمهور الناس، وإنما الرديء هو الخوف منه"^(١٧٢). على أن رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان ليست هي الدعامة الوحيدة التي أقام عليها مسكويه آراءه السابقة، فقد وردت فكرته عن الموت في لغز قابس كما رأينا^(١٧٣)، وهذا اللغز جزء من كتاب جاويدان خرد الذي نقله مسكويه إلى العربية، وقد أشرت فيما سبق إلى احتمال معرفة العالم الإسلامي بهذا الكتاب من قبل زمن مسكويه وأن صح هذا الاحتمال كان لغز قابس هو نفسه مصدر موقف الكندي من الموت.

^(١٧٠) نفس المصدر، ص ١٨٦ وما بعدها

^(١٧١) مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ١٢٩-١٨١، وكذلك الهوامل والشوامل ص ٣٣

^(١٧٢) تهذيب الأخلاق. ص ١٢٨

^(١٧٣) الحكمة الخالدة (لغز قابس) ص ٢٥٨

وقد ورد فصل في كتاب جاويدان خرد عن "حكم الروم"، وفيه بعض حكم ووصايا لسقراط، ومن هذه الحكم "ثمار الحكمة السلامة والدعة، وثمار الذهب والفضة الألم والنصب"، وقال سقراط أيضا "الملك الأعظم هو أن يغلب الإنسان شهواته"، وفي الكتاب حديث عن بساطة سقراط وعدم اندفاعه إلى نعيم الدنيا، "وكان يقول لتلاميذه القنية ينبوع الأحزن، فلا تقتنوا، ويقول أيضا: لا تحرصوا على اكتساب القنيات فيشتد فقركم، واستهينوا بالموت كيلا تموتوا، وأميتوا الشهوات تخلصوا...." أما الحكمة الأخيرة التي وردت في جاويدان خرد عن سقراط فهي قوله "لا تخافوا الموت، فإن مرارته في خوفه" ^(١٧٤). كما ورد بكتاب جاويدان خرد أيضا "وصية أفلاطون لتلميذه أرسطوطاليس" وقد جاء بهذه الوصية ما نصه "لا تجعل قنيتك من الخارجات عنك.... ليس الحكيم التام من فرح بشيء من لذات العالم أو جزع من مصائبه واغتنم به" ^(١٧٥).

وغنى عن البيان ما تتسم به الحكم السابقة من رواقية واضحة، وإن لم تنسب إلى أصحابها الحقيقيين، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي محقق كتاب جاويدان خرد "وما ورد في هذا الكتاب من حكم الروم منحول كله، من وضع العصر الهليني المتأخر خصوصا في مدرسة الإسكندرية..." ^(١٧٦) وقد عرف مسكويه هذه الأفكار وهي تتفق تماما مع ما كتبه في تهذيب الأخلاق، ومن ثم فليست رسالة الحيلة لدفع الأحران التي صنفها الكندي هي المصدر الوحيد لأفكار مسكويه.

وأعلن مسكويه من بداية كتابه تهذيب الأخلاق، أن الفضيلة لا تحصل لنا إلا بعد أن تظهر نفوسنا من الرذائل، ويعني بالرذائل الشهوات الرديئة الجسمانية والنزوات الفاحشة البهيمية، ثم يقول "فإن الإنسان إذا علم أن هذه الأشياء ليست فضائل، بل هي رذائل تجنبها، وكره أن يوصف بها، وإذا ظن أنها فضائل لزمها وصارت له عادة" ^(١٧٧). ويلتزم مسكويه في هذا القول بالقاعدة السقراطية الرواقية التي وردت في لغز قابس ومؤدها "أن الفضيلة علم" وربما دعت هذه القاعدة إلى

^(١٧٤) د. بدوي، الحكمة الخالدة. ص ٢١١-٢١٢

^(١٧٥) د. بدوي، الحكمة الخالدة. ص ٢١٢

^(١٧٦) نفس المصدر. المقدمة. ص ٣٩

^(١٧٧) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٩

الاهتمام بتخصيص فصل من فصول كتاب التهذيب في " تأدب الأحداث والصبيان" (٦٧٨).

ويدعو مسكويه كل عاقل إلي فطام نفسه من اللذات الحسية، حتي لا يغرق في بحر المهالك، وينادي بالتأدب "بالأدب الحقيقي لا المزور" (٦٧٩). ويقول مسكويه "أ. من رضى لنفسه بتحصيل اللذات البدنية، وجعلها غايته، وأقصى سعادته، فقد رضى بأخس العبودية لأخس الموالى، لأنه يصير نفسه الكريمة التي يناسب بها الملائكة عبدا للنفس الدنيئة التي يناسب بها الخنازير والخنافس والديدان وخسائس الحيوانات التي تشاركه في هذه الحال. وقد تعجب جالينوس في كتابه الذي سماه بأخلاق النفس من هذا الرأي...." (٦٨٠). وهكذا يعرفنا مسكويه بالمصدر الذي استمد منه هذا المذهب الرواقي، وهو كتاب أخلاق النفس لجالينوس، وبتدار الكتب المصرية رسالة في مخطوط رقم (٢٩٠ أخلاق تيمور) عنوانها "مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس"، وتدعو المقالة الأولى من هذا الكتاب إلى "الزهد فى الكرامة والشهوة والرياسة والسلطان، ورفض لذة الجماع والمطعم والمشرب والقنية...." (٦٨١)، ثم يقول صاحب الكتاب "ومن اختار أن تكون غايته اللذة لا الجميل، فقد اختار أن يكون بمنزلة خنزير، على أن يكون بمنزلة ملاك، وذلك لأن الملائكة لا تتغذى ولا تتناسل، لأن جوهرها باق على حال واحدة، وأما أبدان الحيوان، فلأنها تتغير وتفسد، جعل البارى فيها شهوة الطعام والتناسل لتبقى بهما، وخلق بالشهوة اللذة لتكون داعيا إلى تناول ما يحتاج إليه..." (٦٨٢).

وما دمننا بصدد معرفة مسكويه بآراء جالينوس، فأشير إلى أن فى نفس المخطوط المذكور مقالة أخرى لجالينوس "فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن"، وقد ورد فى هذه المقالة ما نصه "... لأن الأمر ليس على ما يقوله الرواقيون: أن الشر كله يدخل من خارج، بل أكثر الشر هو للأشرار من نفوسهم، والذي يدخل

(٦٧٨) نفس المصدر . ص ٤٧

(٦٧٩) مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٤١-٤٢. وقد ورد هذا التميز في لغز قابس ص ٢٥٢ وما بعدها.

(٦٨٠) تهذيب الأخلاق . ص ٢٧

(٦٨١) جالينوس، مخطوط مختصر من كتاب الأخلاق . ص ٢٠٠-٢٠١

(٦٨٢) نفس المخطوط . ص ٢٠٦

منه من خارج هو الأقل" (٦٨٣). وهكذا يتأكد لنا مرة أخرى الدور الكبير الذى قام به جالينوس فى نقل العديد من الأفكار الرواقية إلى العالم الإسلامى.

ويؤكد أيضا مسكويه فى "الهوامل والشوامل" أن القوم الذين يفنون أعمارهم فى قنية الذهب والفضة ويجعلون سعيهم كله مصروفا إلى الأمور الزائلة الفانية من اللذات الجسمانية والشهوات البدنية، فهم الذين قد وقعوا فى الأحزان الطويلة والخوف الدائم إذ كان مطلوبهم أبدا أحد أمرين: إما أسف على فائت ونزاع إليه، أو لهف على مفقود وحزن عليه، لأن الأمور التى يطلبونها لا ثبات لها، ولا نهاية لأشخاصها، وإنما هى مستحيلة متغيرة بالطبع (٦٨٤). ثم يصرح أيضا - كالرواقيين - بأن الانفعالات كلها مدمومة، وأنه "لو أمكن الإنسان ألا يفعل بته لكان أفضل له، ولكن لما لم يكن إلى ذلك سبيل، وجب عليه أن يزيل كل ما أمكن إزالته من الانفعالات ليتم ويكمل، وذلك بالأخلاق والآداب المرضية" (٦٨٥).

ويذهب كذلك مسكويه فى كتاب الفوز الأصغر، إلى أنه من الواجب على المرء "أن يقمع شهواته ويردع نفسه بما وهب له من العقل عما يحطها إلى المهواة المؤذية، أعنى الميل إلى الدنيا ودواعيها التى ترديه وتشقيه بالبعد عن باريه" (٦٨٦). إلا أن مسكويه يعود فيلطف من غلواء مذهب الأخلاقى - وهذا يذكرنا بفكرة المفضلات لدى الرواقية - وهى الفكرة التى تبيح لنا من الناحية العملية الاستمتاع بمباهج الحياة - فيقول مسكويه: "ولسنا نريد بهذه الوصية، ترك الدنيا جملة، والإضراب عن عمارتها... إن الإنسان خلق مدنيا بالطبع، أعنى أنه لا يستغنى فى بقائه عن المعونات الكثيرة من الناس الكثيرين، وأنه يعين غيره كما يعينه غيره لتمام الحياة الصالحة له ولهم" (٦٨٧). وهكذا نصل إلى فكرة "الإنسانية" وقد حذر مسكويه من أن الكسل ومحبة الراحة من أعظم الرذائل لأنهما يحولان بين المرء وبين جميع الخيرات والفضائل ويسلخان الإنسان من الإنسانية"، ولذلك يدم مسكويه

(٦٨٣) جالينوس، مخطوطة مقالة فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن. ص ٢٤١

(٦٨٤) مسكويه، الهوامل والشوامل. ص ٢٣

(٦٨٥) نفس المصدر، ص ٧٢

(٦٨٦) مسكويه، الفوز الأصغر. ص ٥٥

(٦٨٧) نفس المصدر والصفحة، وكذلك السعادة. ص ٦-٧

"المتوسمين بالزهد إذ تفردوا عن الناس وسكنوا الجبال والمغارات، واختاروا التوحش الذى هو ضد التمدن"^(٦٨٨). وقد عرفنا فيما سبق أن المؤرخين الإسلاميين فى القرن الرابع الهجرى (وهم قرييون العهد بمسكويه)، وكانوا يعلمون أن زينون نادى بكثرة الإخوان لأنهم شفاء النفوس، أى أنه لم يكن من الداعين إلى التفرد عن الناس.

وإذا انتقلنا إلى ابن سينا وجدنا أيضا أنه قد تأثر برسالة الكندى فى الحيلة لدفع الأحزان. وفى دار الكتب المصرية رسالة مخطوطة، لابن سينا، لم تطبع بعد، وعنوانها "رسالة فى ماهية الحزن وأسبابه"^(٦٨٩)، وهى رسالة صغيرة رأيت أن أقدمها كاملة وإن كانت لا تحمل أفكارا جديدة عما ورد بالرسالة المنحولة على أفلاطون ورسالة الكندى ومن تبعه من الفلاسفة كأبى بكر بن زكريا الرازى ومسكويه.

قال ابن سينا: "إن الحزن ألم نفساني، يعرض لفقد المحبوبات، وفوت المطلوبات لا يكاد يعرى أحد من هذه الأسباب، إذ ليس يوجد أحد لا يفقد شيئا من محبوباته أو لا ينال مطلوباته، إذ كان محبوبات الإنسان فى هذا العالم معرضة للزوال والفساد وليس شئ منها بثابت، وكذلك مطلوباته الدنيائية، ولا مطلوباته الأمور العالمية الزائلة، ولا تنالها الآفات، ولا أيضا يفوتنا المطلوب منها، وهى بخلاف الأمور الدنيائية الموقوفات على كل أحد، التى لا يمكن تحصنها ولا وقوف فسادها وزوالها وتبديلها إذ أنه ينبغى أيضا من أراد أن لا يعرض له الحزن، أن يتصور محبوباته الدنيائية ومطلوباته العاجلية كما هى من الزوال، وما جبلت عليه من الفساد، ولا يطلب منه ما ليس فى طبعها من الثبات والبقاء والدوام، بل لا يستعظم بدلها وانتقالها وفوتها عند طلبته إياها، وتحقق أمرها هذه الحالة، فلا يأس على فقد محبوب، ولا يغتر بقرب مطلوب، بل يأخذ منها هذه الحاجة ويسلى عنها إذا فقدها، ولا يستقبلها بالطلب الخبث والتمنى العظيم إذا أرادها، ولا يشغل الفكر لفقدها، فإن ذلك من أخلاق كلمة الملوك، فإنهم لا يتلقون مقبلا، ولا يشيعون طاعنا، وضد ذلك من أخلاق صغار العامة، وذوى الدناءة، فإنهم يتلقون كل مقبل، ويشيعون كل طاعن، وأيضا فإنه ينبغى أن يتصور أنه إن وجب أن يحزن لشئ، فيجب أن يحزن دائما، لأنه

(٦٨٨) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ١٤٩

(٦٨٩) ولقد لفت الدكتور جدعان الأنظار إلى هذه الرسالة فى كتابه ص ٢٣١ وما بعدها.

لا حالة في عيشته وأيام حياته، ألا ويفقد محبوبا، وما يفوته مطلوباً، فتعين أنه لا يجب أن يحزن لشيء، بل يرضى بكل حال يكون فيه، ليسلم من الحزن، إن شاء الله تعالى^(١١٠).

ولابن سينا رسالة أخرى عنوانها "في الشفاء من خوف الموت ومعالجة داء الاغتمام به" وهي تحمل أيضا الآثار الرواقية التي تسربت إلى أسلافه، فقد قرر في هذه الرسالة، أن الإنسان لا يخاف من الموت من حيث هو كذلك، وإنما لأنه يجهل ما ينبغي أن يعمل، فقد يتوهم أحد من الناس أن للموت ألما عظيما فيخاف منه لهذا السبب، وقد يخاف آخر من الموت من أجل العقاب الذي ينتظره، وقد يكون ترك الأهل والولد والمال والملذات والشهوات سببا لخوف بعض الناس من الموت، وفي جميع هذه الحالات فإن الناس "لا يخافون الموت من حيث هو كذلك"، وبناء على ذلك يعلن ابن سينا ما أعلنه ابكتيتوس من قبل فيقول "...فالموت إذن ليس برديء، وإنما الرديء هو الخوف منه، فإن الذي يخاف منه هو الجاهل به وبداته، وينادي ابن سينا في هذه الرسالة باحتقار جميع ما يستعظمه الجمهور من المال والثروة والملذات الحسية وسائر هذه المطالب القليلة الثبات، السريعة الزوال والتي تسبب الغموم إذا فقدت، ولذلك جزم الحكماء بأن الموت موتان: موت إرادي، وعنوا به إماتة الشهوات، وموت طبيعي، وكذلك الحياة حيتان: حياة إرادية، وعنوا بها ما يسعى له الإنسان في الحياة الدنيا من المآكل والمشارب والشهوات، وحياة طبيعية، ويقصدون بها "بقاء النفس السرمدية في الغبطة الأبدية"، ولا شك أن لأفلاطون تأثير في مذهب ابن سينا هذا، بل أن ابن سينا يذكر وصية لأفلاطون قال فيها "مت بالإرادة تحيا بالطبيعة"^(١١١)، ولكن يجب ألا تغفل أيضا آثار الرواقية في نبذها للشهوات وفي دعوتها للحياة وفق الطبيعة.

ويبدو أن مبادئ الأخلاق الرواقية التي تسربت إلى فلاسفة الإسلام، قد مست غيرهم أيضا من المفكرين الإسلاميين، فها هو ابن حزم الظاهري يزعم أن "من طلب الجاه والمال والملذات، لم يساير إلا أمثال الكلاب الكلبة، والثعالب الخلبة، ولم يرافق في تلك الطريق، ألا كل عدو (كذا، ولعلها سئ) المعتقد، خبيث الطبيعة"، ثم

^(١١٠) ابن سينا، رسالة في ماهية الحزن وأسبابه، مخطوط بدار الكتب. ص ٥٦-٥٨.

^(١١١) ابن سينا، جامع البدائع. ص ٣٦-٤٢.

يؤكد منفعة العلم في استعمال الفضائل^(٦١٣). ومما يثبت أن ابن حزم كان متأثراً في علم الأخلاق بالفلاسفة، أنه قبل المبدأ الأرسطوطاليسي الذي فحواه أن "الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط، فكلا الطرفين مدموم، والفضيلة بينهما"^(٦١٤).

أما الغزالي، فقد ناسبته في تصوفه، التعاليم الرواقية، فصرح بأن "لا مطمع في سعادة الآخرة، إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا... وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه، والمال والهرب من الشواغل والعلائق"^(٦١٥). كما نبذ في أحياء علوم الدين جميع الشهوات ودعا إلى طرح الملذات. وقال ابن قيم الجوزية "وأما شرف النفس فهو صيانتها عن الدنيا والرزائل والمطامع التي تقطع أعناق الرجال"^(٦١٦). وبدأ صدر الدين الشيرازي أسفاره الأربعة بالدعوة إلى ترك الشهوات، وتحصيل العلوم والمعارف مع الانقطاع عن التعلق بالزخارف، والتخلص من أسر الشهوات والانفعالات^(٦١٧). ولا تنال السعادة عنده إلا "عند فراغها عن شواغل البدن"^(٦١٨)، أما من اتبع الهوى فأوقعه في الهاوية، ومن خدّم الشهوة فملكته وأوقعته في المهالك، سيحرم في الدار الآخرة من رحمة الله، وسيجد عقاباً عسيراً^(٦١٩).

وقد نادى صوفية الإسلام بالزهد وترك ملذات الحياة الدنيا، واعتبروا أن (حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة... سئل الجنيد رحمة الله عن الزهد فقال: تخلي الأيدي من الأملاك، وتخلي القلوب من الطمع، وسئل سري السقطي رحمة الله عن الزهد فقال: أن يخلو قلبه مما خلت منه يداه... والزهد يقضى معانقة الفقر واختياره"^(٦٢٠). فهل كان للرواقية تأثير على زهد المتصوفة؟ لا شك أن هذا سؤال صعب، ولكن بوجه عام يمكن أن نقسم التصوف

^(٦١٣) ابن حزم، مداواة النفوس. ص ١٤

^(٦١٤) نفس المصدر، ص ٦٦

^(٦١٥) الغزالي، المتقّد من الضلال. ص ١٧٤

^(٦١٦) ابن قيم الجوزية، الروح. ص ٢٣٣

^(٦١٧) الشيرازي، الأسفار الأربعة، المجلد الأول. ص ١-٢

^(٦١٨) نفس المصدر، المجلد الرابع. ص ٥٥٣

^(٦١٩) نفس المصدر، المجلد الرابع. ص ٦١٥

^(٦٢٠) الطوسي، اللمع. ص ٧٢-٧٣

فى العالم الإسلامى إلى نوعين: تصوف سنى، وتصوف فلسفى. أما عن التصوف الأول فقد كان فى الغالب بمعزل عن التيارات الأجنبية المختلفة، أما النوع الآخر من التصوف فليس لأحد أن ينكر الآثار الغربية عن الإسلام عليه.

وأشار الأستاذ أسين بلاثيوس إلى أثر الرواقية والمسيحية فى فكرة محاسبة النفس وحياة الزهد على صوفية الإسلام ابتداء من الحسن البصرى فى القرن الأول الهجرى وبعد ذلك عند الحارث المحاسبى، وفى القرن الرابع الهجرى عند أبى طالب المكى والغزالى، ويقرر بلاثيوس أن فكرة المحاسبة قد انتقلت من الشرق الإسلامى إلى الأندلس الإسلامى بسرعة، فكان يمارسها فى القرن الرابع الهجرى ابن مسرة، وفى القرن السادس كان ابن عربى أعظم ممثليها^(٧٠١).

وبعد أن وجدنا فى العالم الإسلامى الكثير من أنصار الدعوة الرواقية إلى نبذ الملذات وذم المحبوبات، نسال الآن: هل دعا القرآن الكريم إلى مثل هذه الدعوة؟ وهل طلب منا القرآن الكريم ألا نكثر بالخيرات الخارجية كالولد والثروة والطعام الفاخر وما شابه ذلك؟ لقد أخبرنا الحق تعالى انه خلق لنا المال والبنون زينة للحياة الدنيا، كما قال لنا عز وجل: "كلوا من الطيبات واعملوا صالحا"*(٧٠٢). فامرنا تعالى بالاكل من الطيبات قبل العمل، كما أن الزعم القائل بأن الإنسان ينبغي عليه ألا يستمتع بما فى الحياة الدنيا من متاع ولذات يتناقض مع ما أراده الله لنا عندما سخر لنا ما فى الأرض جميعا.

رابعا-صفات الحكيم:

يرجح الدكتور عثمان أمين أن يكون الفارابى قد استعار من الرواقين كثيرا من الخصال التى يتصف بها الحكيم، فالصفات التى ينسبها إلى رئيس المدينة الفاضلة أقرب إلى صفات الحكيم الرواقى الذى يحوز على جميع الفضائل^(٧٠٣). ورئيس المدينة الفاضلة-كما يراه الفارابى-هو الإمام، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة فى الأرض كلها، ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة. ومن هذه الخصال أن يكون بطبعه جيد الفهم والحفظ،

(٧٠١) بلاثيوس، أسين. ابن عربى، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى. القاهرة، الأنجلو ١٩٦٥ ص ١٥٦-١٦٠

(٧٠٢) المؤمنون-٥١

(٧٠٣) د. عثمان أمين. الفلسفة الرواقية. ص ٨٢-٨٩

ذكيا، محبا للتعليم، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنباً بالطبع للعب، مبغضاً لكل لذة، وأن يكون محباً للصدق مبغضاً للكذب، كبير النفس، كما يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده، وأن يكون محباً للعدل، قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل ويدرك أبو نصر - كما أدرك الرواقيون من قبل - أن اجتماع هذه الصفات كلها، فى إنسان واحد، أمر عسير، ولهذا لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس. فإن وجد فى المدينة الفاضلة كان هو الرئيس^(٧٠٤)، ويرى الفارابى أن الرئيس هو الذى لا يحتاج إلى أن يرأسه إنسان أو يرشده، ويكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل، والناس الذين يدبرون برياسة هذا الرئيس - سواء أكانوا أمة أو أناسا يجتمعون فى مسكن واحد أو فى مساكن متفرقة - هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء^(٧٠٥).

وقد استمد إخوان الصفا من الفارابى جميع هذه الخصال، وجعلوا منها صفات لواضع الشريعة^(٧٠٦).

ونلاحظ على خصال رئيس المدينة الفاضلة التى يذكرها الفارابى، أنها تجتمع فى الحكيم بالطبع، ويؤكد الفارابى أن الحكيم "قد فطر عليها"، فهذه الخصال إذن ليست مكتسبة كما كان يرى الرواقيون. ولكن هل الفارابى - فى هذا الموقف - منطقي مع مذهبه العام فى الأخلاق؟ ويقول آخر: هل طبيعة المذهب الأخلاقى لدى الفارابى تؤدى إلى القول بأن خصال الحكيم الفاضل ينبغى أن تكون مفطورة لا مكتسبة؟ مما لا شك فيه أن الفارابى قد وقع فى تناقض منطقي مع ما رأينا أنه قرره فى رسالته "التنبيه على سبيل السعادة"، إذ صرح فى هذه الرسالة بأن "الأخلاق كلها: الجميل منها والقيح هي مكتسبة"^(٧٠٧). ولو أن الفارابى قد التزم بهذه القاعدة العامة لقرر أن الصفات الخلقية التى ينسبها للحكيم هي صفات مكتسبة.

^(٧٠٤) الفارابى، المدينة الفاضلة. ص ٢١٨

^(٧٠٥) الفارابى، السياسة المدنية. ص ٤٩-٥٠

^(٧٠٦) إخوان الصفا، الرسائل، ج ٤. ص ١٨٢ وما بعدها

^(٧٠٧) الفارابى، التنبيه. ص ٧

وفى رسالة "تحصيل السعادة"، يذهب الفارابى - كما ذهب الرواقيون - إلى أن الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمام أفاضل مختلفة لمعنى واحد، ويميز بين الفيلسوف الحق وبين الفيلسوف الزور أو البهرج أو الباطل، فالأخير هو الذى يشرع فى تعلم العلوم، من غير أن يكون موطأ نحوها، ولم يعود الأفعال الفاضلة، بل يتبع هواه وشهواته فى كل شئ، ولم يشعر بعد بالغرض الذى له التمسست الفلسفة فظن أن الغرض من مقدار ما حصل له منها بعض السعادات المظنونة أنها كذلك، والتى هى عند الجمهور خيرات، فأقام علمها طلبا لذلك^(٧٠٨).

أما بالنسبة للمصدر الذى استمد منه الفارابى صورة الحكيم الفاضل فهو أحد الاحتمالات الآتية: أما أن يكون قد اطلع على كتب مجهولة لنا تماما وفيها عرض لصفات الحكيم عند الرواقيين، واستطاع الفارابى - فى هذه الحالة - أن يكتب شرحا لرسالة زينون الكبير وضمناها - كما رأينا - صفات الحكيم، ثم تأثر بهذه الصفات فى كتابة مصنفاته الأخرى كآراء أهل المدينة الفاضلة وغيرها.

والاحتمال الثانى أن يكون الفارابى قد كون صورة للحكيم استمد عناصرها من الكتب ذات النزعة الرواقية السائدة فى عصره، وعلى وجه الخصوص كتاب تهذيب الأخلاق المنسوب إلى كل من أبى زكريا يحيى بن عدى والجاحظ وابن عربى.

وأخيرا قد يكون الفارابى قد تمكن من تلقاء نفسه أن يرسم صورة للحكيم الفاضل من علم الأخلاق بأسره، فجاءت صورته مطابقة للصورة الرواقية لأن كليهما صادرتان عن مذهب واحد.

أما عن تحديد الفارابى لعدد خصال الحكيم باثنتي عشرة خصلة فالظاهر أن هذا الحصر من عمل الفارابى الخاص، إذ رأى هذه الصفات هى أكثر الصفات أهمية وأجدرها بالذكر وأنها تستغرق سائر الصفات الفاضلة.

ويمكن أن نحدد سمات الحكيم الفاضل عند مسكويه على النحو التالى: هو السعيد سعادة تامة، وهو خاليا أبدا من الهموم والآلام، وهو الذى لا يحزن على فقد محبوب، ولا يتحسر على فوت مطلوب^(٧٠٩)، ولا تحصل هذه المرتبة لصاحب السعادة

(٧٠٨) الفارابى، تحصيل السعادة. ص ٤٣-٤٦

(٧٠٩) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٢٠-٢١

التامة، إلا بعد أن يعلم أجزاء الحكمة كلها علما صحيحا، ومن ظن من الناس أنه يصل إليها بغير تلك الطريقة، وعلى غير ذلك المنهج فقد ظن باطلا^(٧١٠). ويرى مسكويه أن الإنسان إذا تعود أن تكون سيرته فاضلة، ولم يقدم على شئ من أفعاله إلا بعد مطالعة العقل الصريح، أى أن يخضع جميع سلوكه للعقل، وبعد مراعاة الشريعة القويمة، كانت أفعاله كلها منتظمة، ولم تخرج عن سنن العدل^(٧١١). ويتعاطى العاقل أبدا نمطا واحدا، ويلزم مذهباً واحداً فى إرادة الخير. ويفعل جميع ما يفعله من أجل ذات الخير، ويرى خيره عند غيره كما يراه عند نفسه^(٧١٢). وسيرة الرجل الفاضل الخير جيدة محبوبة، وهو يحب ذاته وأفعاله، ويسر بنفسه، كما يسر به أيضا غيره، وكل الناس أصدقاؤه، ما خلا الأشرار^(٧١٣). وقد يختار بعض الناس سيرة اللذة، أو سيرة الكرامة والمنافع، وذلك لأنهم لا يعرفون ما هو أفضل منها. فأما من عرف سيرة الخير وعلو مرتبته، فهو لا محالة يختار لنفسه أفضل السير، وأكرم الخيرات، أى الخير بالذات، ويطرح اللذات البهيمية واللذات الخارجية لأنها عرضية زائلة، ومن توفر له الخير الأسمى، فهو لا محالة يفعل سائر الخيرات الأخر^(٧١٤). والحكيم هو الذى تتم له شرائط الشجاعة والعفة، لأنه يستعمل كل شئ فى موضعه الخاص به، ويتبع العقل، فكل شجاع عفيف حكيم، وكل حكيم شجاع عفيف^(٧١٥). ومن علامات من وصل إلى منزلة السعادة القصوى "أن يوجد أبدا نشطا، فسيح الأمل، قوى الرجاء، شاكرا لجاش، غير مضطرب، ولا مكترث بأمور الدنيا، إلا بمقدار يسير جدا"، مسرور بنفسه لا بغيرها^(٧١٦). أى أنه محب للجدل (المنطق) مكتفى بنفسه.

وعلى العكس من الحكيم الفاضل، هناك - عند مسكويه - الشرير، الذى يهرب من سيرة الخير، وينفر منها لرداءة الهيئة التى حصلت له، ولمحبة البطالة

^(٧١٠) تهذيب، ص ٧٦، الفوز الأصغر. ص ٦٠-٦١

^(٧١١) تهذيب. ص ١٠٧

^(٧١٢) تهذيب. ص ١٢٥

^(٧١٣) تهذيب. ص ١٢٢

^(٧١٤) تهذيب. ص ١٢٩

^(٧١٥) تهذيب. ص ٩١

^(٧١٦) ابن مسكويه، السعادة. ص ١١-١٢

والتكاسل عن معرفة الخير، والتمييز بينه وبين الشر، وبين ما هو مظنون عنده خيرا وليس بخير، ومن كان على هذه الحالة من الشر، ورداءة الهيئة، كانت أفعاله كلها رديئة^(٣١٧).

وهكذا نجد صورة الحكيم الرواقى الذى اجتمعت فيه جميع الفضائل والخيرات، والذى لا يقع مطلقا فى أى خطأ مهما صغر، نجد صورة ذلك الحكيم الكامل المعصوم عن الخطأ ماثلة فى كتابات حكماء الإسلام. ويعرض لنا الايجى فكرة العصمة عند الحكماء فيقول عنها أنها "ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل بمثالب المعاصى، ومناقب الطاعات، وتؤكد يتتابع الوحي بالأوامر والنواهي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر"، والعصمة بهذا المعنى صفة نفسية، تصير ملكة بالتدرج، وقد قال قوم بأن العصمة تكون خاصة فى نفس الشخص، أو فى بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب عنه. أما معنى العصمة عند الأشاعرة فهو مبين تماما لهذا المعنى، فالعصمة عندهم، هى أن لا يخلق الله فى أصحابها ذنبا^(٣١٨).

وقد انفرد الرافضة الأمامية (من دون سائر المتكلمين) بالقول بعصمة الأئمة، ولم يشاركهم فيها أحد من سائر طوائف المسلمين، اللهم إلا الإسماعيلية الذين يقولون بعصمة بنى عبيد^(٣١٩). ويحكى الأشعرى عن فريق من الروافض زعمهم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم، جائز عليه ان يعصى الله، وأن النبى قد عصى فى أخذ الفداء يوم بدر، أما الأئمة فلا يجوز ذلك عليهم، لأن الرسول إذا عصى فالوحي يأتيه من قبل الله، ولكن الأئمة لا يوحى اليهم، ولا تهبط عليهم الملائكة، وهم معصومون، فلا يجوز عليهم أن يسهوا أو يغفلوا، وقد قال بهذا الزعم هشام بن الحكم^(٣٢٠)، وينقل لنا الشهرستاني عن هشام بن سالم الجواليقي أيضا أنه أجاز المعصية على الانبياء مع قوله بعصمة الأئمة، إذ النبى يوحى إليه فينبه على وجه الخطأ فيتوب عنه. والإمام لا يوحى إليه. فتجب عصمته^(٣٢١).

^(٣١٧) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ١٢٦

^(٣١٨) الايجى، المواقف. ص ٣٦٦

^(٣١٩) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية. ص ٢٢٨.

^(٣٢٠) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ج ١. ص ١١٥-١١٦.

^(٣٢١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١. ص ١٦٥.

وكان بعض الروافض "يزعمون أن الإمام يعلم كل ما كان، وكل ما يكون، ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين، ولا من أمر الدنيا"^(٣٢٢). وقد رأينا في الفصل السابق أن الهشامين ومن تبعهما من الرافضة قد تأثروا بالطبيعية الرواقية، أفلا يكون من المحتمل أيضا أن صورة الحكيم الرواقي المعصوم عن الخطأ والذي يعلم كل شيء، قد وصلت اليهم؟.

خامسا - المجتمع والتشريع:

خالف الرواقيون - كما رأينا - أفلاطون وأرسطو، وتابعوا الكلبين في اعتبار الإنسانية جمعاء وحدة واحدة، والإنسان عضو في أسرة واحدة تشمل سائر أفراد البشر. وقد انتقلت هذه النزعة إلى العالم الإسلامي، وبخاصة عند الفارابي^(٣٢٣). فهو يقول في السياسة المدنية: "والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها ولا ينال لها فضل من أحوالها، إلا بإجتمع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد، والجماعات الإنسانية منها عظمى، ومنها وسطى، ومنها صغرى، والجماعة العظمى هي جماعة أم كثيرة تجتمع وتتعاون، والوسطى هي الأمة، والصغرى هي التي تحوزها المدينة"^(٣٢٤). وفي فصل له عنوانه "في احتياج الإنسان إلى الاجتماع" من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، يذهب الفارابي إلى أن الإنسان "يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه"، وتكثر أشخاص الإنسان في المعمورة من الأرض وحدثت منها الاجتماعات الإنسانية، ومنها الكاملة ومنها الغير الكاملة والكاملة على مستويات ثلاثة، أي عظمى، ووسطى، وصغرى، أما الجماعة غير الكاملة فهي مثل أهل القرية واجتماع أهل المحلة، ويذهب الفارابي إلى أن كل جماعة خادمة للجماعة التي هي جزء منها^(٣٢٥).

ومن المحتمل أن يكون الفارابي قد عرف رأى الرواقية في هذا الصدد بطريق غير مباشر، كأن يكون قد اطلع على أحد الكتب التي لا نعرفها الآن أو لا نعرف مؤلفها الحقيقي، مثل كتاب تهذيب الأخلاق المنسوب إلى شخصيات ثلاث،

^(٣٢٢) الأشعري، مقالات، ج ١، ص ١١٧.

^(٣٢٣) د. أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٣١٨ - ٣١٩، Jadaane, L' Influence, PP. 235-237.

^(٣٢٤) الفارابي، السياسة المدنية، ص ٣٩.

^(٣٢٥) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ٧٧-٧٩.

حيث وجدنا فكرة الإنسانية التي تحل فيها جميعا القوة الإلهية ولكن هناك من ناحية أخرى تعاليم أو توجيهات الدين الإسلامي التي تقضى على ما بين الناس جميعا من فروق في اللون أو في النسب أو غير ذلك. فهل عبر الفارابي عن هذه التوجهات أو الإرشادات الدينية بكتابات الفلسفية؟ إنه من الصعب أن نقبل القول بأنه كان يبدأ كتاباته من القرآن والسنة، وإنما بالأحرى كان يتخذ من الأفكار الفلسفية دعامة لمعظم نظرياته وقد يجد في بعض الأحيان من القرآن الكريم والسنة ما يؤيد هذه النظريات.

وإذا انتقلنا إلى التشريع، وجدنا أحد الكتاب الغربيين، وأغنى الأستاذ أوليري يذهب إلى أن الفكر اليوناني قد أثر في الفقه الإسلامي، "فجاءت نظريات فقهاء المسلمين الأولى مصطبغة بالآراء المستقاة من القانون الروماني، الذي ينطوي هو نفسه على عناصر مأخوذة من الفلسفة الرواقية"، ثم يقرر أن المبادئ الرواقية التي استقاها مشرعو روما من مصادر يونانية، قد انتقلت إلى العرب، وأبرز تلك المبادئ الفلسفية القانونية "مبدأ أن الإنسان ينطوي على إحساس لدنى بما هو عدل وحق، وهو ما سماه الرواقيون بالقانون الطبيعي، وقد أخذ فقهاء المسلمين الأول بهذه النظرية"، ثم يضيف أوليري قائلا: "ينبغي أن نلاحظ هنا أن الشواهد الأولى على هذه النظرية الرواقية، لم تظهر في سوريا، حيث كان القانون الروماني مستقرا، وإنما بانث في العراق، وبخاصة في البصرة" (٣٢٦).

ولقد رأينا أن المعتزلة قد قبلوا هذه النظرية، وأنهم قد يكونوا متأثرين فعلا بالرواقية، ولكن لا شك أن أوليري قد تنكب الحقيقة بتأكيد أنه فقهاء المسلمين الأول قد تأثروا بالقانون الروماني الذي تكمن فيه الفلسفة الرواقية، والرأي عندي أن الفقهاء الأوائل، لم يتأثروا البتة بأي مصدر خارجي أجنبي، تلك حقيقة أقرها بعض الباحثين الغربيين أنفسهم. يقول البارون كراي فو "وضع منذ ظهور الدين الإسلامي مبدأ قائل أن القرآن، الذي هو نص اشتراعي إلهي كامل، يشتمل في ذاته على قواعد جميع الأحكام القضائية" (٣٢٧). وقد آمن بهذا المبدأ فقهاء الإسلام الأول: أبو حنيفة النعمان ومالك بن أنس، والشافعي، وأحمد بن حنبل، ويقرر

(٣٢٦) أوليري، علوم اليونان. ص ١٩٣-١٩٤

(٣٢٧) دي فو، الغزالي. ص ١٤

كرادى فوأن مالكا(المتوفى عام ١٧٩هـ) كان مدافعا عن المنهاج التاريخي، ويريد الاكتفاء بأصح الأحاديث، أى أحاديث المدينة، التى كان الرسول قد اتخذ منها مركزا للدعوة^(٧٢٨). وقد عولجت مسائل الفقه فى مذهب أبى حنيفة (المتوفى عام ١٥٠ هـ.) بالاستنباط والقياس، مع الانطلاق من الامور المعروفة بالسنة^(٧٢٩). اما الشافعى (المتوفى عام ٢٠٤هـ) فقد أقام علم الأصول الذى يعنى بالمعنى الفقهي العناصر الأربعة التى تقوم عليها الأحكام وهى: الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس^(٧٣٠)، ومذهب الإمام أحمد بن حنبل - كما يصفه دى فو - مذهب ضيق الأفق ومتعصب^(٧٣١).

ويذهب الشيخ محمد أبو زهرة إلى أن أبا حنيفة قد اتجه إلى علم الكلام، وجادل المعتزلة وتعلم ما عندهم، وجادل الخوارج وتعرف فكرهم، وهكذا استمر يتعرف ما عند الفرق المختلفة، كما أنه كان بالكوفة، التى كانت مثابة علم الفلسفة والعقائد، "ولكن قلبه النير، كان يثور أحيانا كثيرة، لأنه يسير على غير منهاج السلف، وأنه يشغل نفسه بما يثير الجدل ولا يفيد"، فانصرف أبو حنيفة فى دراساته العلمية إلى الفقه، واستخراج الأحكام من الكتاب والسنة، وتتبع آثار السلف الصالح^(٧٣٢). وينطبق هذا أيضا على مالك بن انس حيث كثر الكلام فى عصره حول العقائد، فكان الخوارج والشيعة والمعتزلة ونحل أخرى فى صراع طويل^(٧٣٣)، ويذهب الشيخ أبو زهرة إلى أنه فى عصر الشافعى ترجمت العلوم المختلفة من اليونانية والفارسية والهندية، وتلك الترجمة نشرت فى العصر ألوان من العلم، ولا يعتقد الشيخ أبو زهرة أن الشافعى كان بعيدا عنه، مجافيا له وربما قد نال منه مما له صلة بالجدل والمناظرة قدرا. ألا أنه يقول "وعلى أى حال لم يكن له أثر فى آرائه الفقهية، فإنها من صميم المصادر الإسلامية، بل أنه قد بلغ فى ذلك حد التشدد بالنصوص، إذ يبطل كل

^(٧٢٨) نفس المصدر، ص ١٦

^(٧٢٩) نفس المصدر، ص ١٨

^(٧٣٠) نفس المصدر، ص ١٩

^(٧٣١) دى فو، الغزالي، ص ٢٠

^(٧٣٢) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الفقهية، ص ١٣٤-١٣٦

^(٧٣٣) نفس المصدر، ص ١٨٢

اجتهاد ليس مبنيا عليها"^(٧٣٤). وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لهؤلاء الفقهاء الثلاثة، فإنه من باب أولى نقي كل تأثير بمصادر خارجية عن أحمد بن حنبل، فلقد بلغ من تشدده أنه - فيما يحكى ابن قيم الجوزية - "شديد الكراهية لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويشدد عليه جدا"^(٧٣٥). ويستفاد من هذا أن الفكر الإسلامي ظل محتفظا بصورته النقية الخالصة لدى فقهاء الإسلام الأول خلافا لما زعم أوليرى ومن تبعه فى القول بأن الشريعة الإسلامية تمتد جذورها إلى القانون الرومانى الذى يستمد بدوره دعائمه من الفلسفة الرواقية. ومن أنصار الرأى القائل بأن القانون الرومانى قد أثر فى الفقه الإسلامى الأستاذ شاخ: J. Schacht، أما الأستاذ بوسكيه: Bousquet فقد أكد على العكس تماما - أن الفقه يجب أن يعتبر كخلق أصيل للعقيدة الإسلامية. ويرجع الأستاذ فان دن برج: Van den Bergh التصنيف الفقهى الشائع: الواجب والمحظور، والمندوب، والمكروه، والمباح، إلى الرواقية الذين يقسمون الأعمال إلى:

١- سلوك مستقيم.

٢- سلوك مضاد للمستقيم.

٣- سلوك محايد.

٤- المفضلات.

٥- وأخيرا سلوك لا قيمة له"^(٧٣٦).

وبعرض لنا الآمدى فى كتابه الأحكام معانى الأقسام الفقهية الخمسة، فيذهب إلى أن إصلاح الواجب يعنى "ما يستحقه تاركه العقاب على تركه"^(٧٣٧). أما المحظور فهو فى الشرع ضد ما قيل فى الواجب، أى "هو ما ينتهض فعله سببا للدم شرعا بوجه ما، من حيث هو فعل له"^(٧٣٨). أما المندوب فى الشرع، فقد قيل "هو ما فعله خير من تركه"، وقيل "هو ما يمدح على فعله، ولا يدم

^(٧٣٤) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الفقهية. ص ٢٤٦

^(٧٣٥) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين. القاهرة، المكتبة التجارية ١٩٥٥، ج ١ ص ٢٨

^(٧٣٦) Jadaane, L'Influence, PP.183-186

^(٧٣٧) الآمدى، الأحكام، ج ١. ص ١٣٨

^(٧٣٨) نفس المصدر، ج ١. ص ١٦٠-١٦١

على تركه" (٧٣٩). أما المكروه فقد يطلق "ويراد به الحرام، وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة، وإن لم يكن منهيًا عنه، كترك المندوبات، وقد يراد به ما نهى عنه تنزيه لا تحريم، كالصلاة في الأوقات والأماكن المخصصة، وقد يراد به ما في القلب من حزازة، وإن كان غالب الظن حله، كأكل لحم الضبع..." (٧٤٠). أما المباح "هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخير فيه بين الفعل والترك من غير بدل" (٧٤١).

ويرى الدكتور جدعان أن هذه الأقسام الخمسة لم تظهر دفعة واحدة، فلم ترد الأقسام الثلاثة الأخيرة في مؤلفات الشافعي ومن سبقه من الفقهاء، وإنما عرف لديهم فقط الواجب أو الفرض، والمحظور أو الحرام، ولا نعرف من هو أول فقيه إسلامي استعمل للمرة الأولى الأقسام الأخرى، فتاريخ ظهور هذه الألفاظ مجهول تمامًا. ويقترح الدكتور جدعان الفرض الآتي: ربما أحس الفقهاء من بعد الشافعي وابتداء من القرن الثالث الهجري بصلافة الحدين الأقصيين أي الواجب والمحظور، فبحثوا عن تدرج بين هذين الحدين، وبناء على رقة فكرهم التحليلي المرهف، وكان التصنيف الرواقى حينئذ موجودا، فوجدوا فيه بغيتهم واتبعوه، ويقرر الدكتور جدعان أن هذا التحليل ليس حاسما، فهو يبسط تبسيطا مفرطا مشكلة على جانب كبير من التعقيد (٧٤٢).

(٧٣٩) نفس المصدر، ج ١، ص ١٢٠

(٧٤٠) الآمدى، الأحكام، ج ١، ص ١٢٤

(٧٤١) نفس المصدر، ج ١، ص ١٢٦

(742) Jadaane, L'Influence, PP.187-188

الخاتمة

وبعد أن انتهيت من تبيان الآثار الرواقية في مختلف ضروب الفكر الاسلامي، أجدني أمام موقفين متعارضين، أولهما موقف الدكتور عثمان أمين، حيث قرر في مقدمة مقاله بالفرنسية عن "الرواقية والفكر الاسلامي"، أن الدراسة الدقيقة لنصوص بعض المفكرين الإسلاميين تبين أن تأثير الرواقيين عليهم، وبخاصة في المسائل الأخلاقية والإلهية يعادل - أن لم يفق - تأثير المشائية والأفلاطونية^(١)، أما الموقف الآخر فهو موقف الدكتور فهمي جدعان، الذي يلوم الدكتور عثمان أمين على أنه قد بالغ في القول بتأثير الرواقية في المفكرين الإسلاميين، ويرى الدكتور جدعان أن تأثير الرواقية في مفكرى الاسلام "أقل من تأثير كل من الأرسطية والأفلاطونية"^(٢). والرأى عندي أن كلا من الموقفين السابقين قد قام على أحكام تقديرية، لا على أحكام تقريرية، ولما كان المطلوب في البحث العلمى أن تكون أحكامنا موضوعية، لزم أن يتوفر لدينا "مقياس" أو معيار نقيس به "مقدار" العناصر الرواقية في العالم الاسلامي، ونقيس به أيضا "مقدار" العناصر الأرسطية والأفلاطونية، ثم توازن بين هذه المقادير، ونقرر أخيرا أيها أكثر تأثيرا وأيها أقل تأثيرا. ولكن إيجاد هذا المقياس أو الميزان أمر محال، وليس في الامكان أن نقيس الأفكار كما نقيس الأبعاد. ومن أجل هذا أرى أن نستبعد تماما السؤال الذى طرحه كل من الدكتور أمين والدكتور جدعان، ذلك السؤال الذى فحواه هل تأثير الرواقية في المسلمين أكبر أم أقل من تأثير أرسطو وتأثير أفلاطون؟ ونقنع بالاختصار على كشف المؤثرات الأجنبية في أفكار محددة للإسلاميين، دون أن نطمع في الوصول إلى حكم كلى.

وما قلته الآن ينسحب أيضا على السؤال الآتى: هل تأثير الرواقية أكبر في فلاسفة الاسلام أم في المتكلمين أم في غيرهم من المسلمين؟ يقرر الدكتور عثمان أمين في كتابه "الفلسفة الرواقية" أن كثيرا من الآراء الرواقية الممتزجة بأفكار

(١) Amine, Le Stoicisme et La Pensee Islamique, P.13

(٢) Jadaane, L'Influence, PP.15-16

أفلاطونية جديدة توجد عند كثيرين من فلاسفة الاسلام كالكندى والفارابى وابن سينا والغزالى، ولكن ربما كان أظهر ما تبدو آثار فلسفة الرواق فى نظريات علم الكلام، وخاصة عند كثيرين من شيوخ المعتزلة كالنظام وتلميذه الجاحظ وهشام بن الحكم...^(٣)، إلا أن الدكتور أمين فى مقالته الفرنسية لم يذكر المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة لاثبات أن الرواقية تعادل المشائية والأفلاطونية بل تزيد عليهم فى التأثير على المفكرين الاسلاميين، وإنما ذكر الكندى والفارابى واخوان الصفا وابن سينا والغزالى ومسكويه وابن رشد والرازى^(٤). ويستفاد من هذا أن الدكتور أمين يرى فى مقالته الفرنسية - خلافا لما أثبتته فى كتابه الفلسفة الرواقية - أن تأثير الرواقية أظهر فى فلاسفة الاسلام منه فى نظريات المتكلمين. ورأى أنه لا ينبغى أيضا أن نحكم بأن فلاسفة الاسلام أكثر أو أقل تأثرا بالرواقية من المتكلمين لنفس السبب الذى ذكرته منذ قليل، ومن ناحية أخرى فقد تبين لنا من هذا البحث أن فلاسفة الاسلام كانوا فى بعض الأمور يقتربون من الرواقية قريبا شديدا كما هو الشأن فى الأخلاق على سبيل المثال، بينما كانوا - يخالفون الرواقية مخالفة صريحة فى أمور أخرى مثل نفى جسمانية النفس. وكذلك الحال بالنسبة للمتكلمين فكانوا يصطنعون الرواقية تارة - كما فى مذهب التجسيم - وكانوا يتعدون عنها طورا فى كثير من النظريات.

وصفوة القول إن هذا البحث لم يسفر عن إبراز طائفة من المسلمين التزمت فى جميع أفكارها أو معظمها بالآراء الرواقية، وإنما تبين فحسب أن المفكرين الاسلاميين على اختلاف مشاربهم قد تأثروا ببعض الآراء الرواقية ونبذوا البعض الآخر، ومرد ذلك إلى أمرين: أحدهما أن الفلسفة الرواقية لم تصل كاملة إلى المسلمين، بل انتقلت أصولها متفرقة إليهم، وعن طرق شتى، وبالتالي لم يتمكن فريق من المسلمين من الإحاطة بجميع عناصر الفلسفة الرواقية فيتأثر بها فى جميع المسائل. أما ثانيهما فهو أن الفلسفة الرواقية لم تكن هى المنبع الفكرى الوحيد فى العالم الإسلامى حتى تقبلها برمتها طائفة معينة، فقد كانت هنالك - إلى جانب الرواقية - عناصر فلسفية يونانية أخرى وغير يونانية، وكان قبل تلك العناصر جميعا القرآن الكريم والأحاديث النبوية وآثار السلف الصالح، ووجود هذه العناصر المتباينة

^(٣) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٩٥-٢٩٦

^(٤) Amine, Le Stoicisme, P.13

يمنع أية طائفة في العالم الاسلامي من الالتزام في جميع المسائل بالآراء الرواقية أو الالتزام بآراء مدرسة أخرى غيرها، فكان باب الاختيار مفتوحاً على مصراعيه أمام مفكرى الإسلام.

وأرجو في هذا البحث ألا أكون قد وقعت في الخطأ الذي يقع فيه عادة كثير من دارسى موضوع التأثير والتأثر، فقد أشار الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى أن آفة أسين بلاثيوس هي "اندفاعه أحياناً في تلمس الأشباه والنظائر، استناداً إلى قسّمات عامة ومشابهات قد تكون واهية، بحيث يتأدى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر في مثل هذه الأحوال، لا يتعدى الأشباه والنظائر الانسانية العامة التي تولدت عن نفس الظروف، لا عن نفس التأثير، وغلوه في هذه الناحية كثيراً ما يبعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية"، وقرر الدكتور بدوى أن منهج بلاثيوس - في كتابه "ابن عربى" منهج غير محكم، إذ اعتمد على مجرد التشابه العام ليقرر وجود تأثير، "مع أنه لا يجوز لباحث أبداً أن يقرر تأثيراً، إلا إذا ثبت بالوثائق الكتابية أو النقول الشفوية الصحيحة أن المتأثر المزعوم، قد اطلع على الذى زعم أنه أثر وعرفه ونقل عنه، حتى لو كان التأثر بالمحاكاة، أو عن غير وعى وشعور وقصد، أما أن نفترض، من مجرد التشابه، أن ثمت مؤثراً ومتأثراً، فهذا أمر بمعزل عن التحقيق الدقيق، والمنهج العلمى السليم"^(٥).

ولعل الباب الثانى في هذه الرسالة يكون قد حقق الشرط الهام الذى اشترطه الدكتور بدوى عند دراسة التأثير والتأثر، أى اثبات أن الأفكار الرواقية قد انتقلت بالفعل إلى العالم الاسلامى، وأن المسلمين قد عرفوها معرفة كافية، حقاً إننى لم أتمكن من الإشارة إلى المصدر الذى انتقلت بواسطته إلى العالم الاسلامى جميع الأفكار الرواقية فكرة فكرة، فاكثفت بعرض المصادر التى تضم عدداً من الأفكار الرواقية وهذه الطريقة قد تجعل سائلاً يسأل: كيف انتقلت إلى المسلمين فكرة رواقية معينة مع أن جميع مصادر الانتقال المذكورة خلو منها؟ وهذا حق فإننى لا أزمع بأن المصادر التى ذكرتها في الباب الثانى تستغرق جميع الأصول

^(٥) بلاثيوس، اسين. ابن عربى، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى. القاهرة، الأنجلو ١٩٦٥. تصدير عام

للمترجم. ص ٧

الرواقية، ولكن ينبغي ألا ننسى أن كثيراً من المصادر العربية القديمة فقدت تماماً أو أنها لم تصلنا بعد.

ولهذا فقد اكتفيت في كثير من المواضع في هذا البحث بمجرد اقتراح الفروض، ولا عجب في هذا فإن قضايا العلم كلها مؤقتة، وتتغير من آن إلى آخر بمجرد اكتشاف وقائع جديدة أو اقتراح فروض حديثة.

وقد عاب الدكتور بدوى على أسين بلاثيوس اسرافه في رد معظم أفكار ابن عربي بل معظم أصول التصوف الاسلامي، إلى الرهبانية المسيحية^(١)، وقد يكون عذر بلاثيوس هو التحيز الديني، بحيث يجد نفسه مدفوعاً إلى نفي كل أصالة لأفكار صوفية الاسلام وردها إلى المسيحية. ولكني لست رواقياً فأوقع في آفة الانحياز التي وقع فيها بلاثيوس، ومن ثم فإن شرط الموضوعية ينبغي أن يكون ماثلاً في هذا البحث، وتقتضى هذه الموضوعية عدم الاسراف في رد الفكر الاسلامي إلى الرواقية، وبالفعل كان من نتائج هذا البحث أن نفيت التأثير الرواقي الذي أثبتته بعض الباحثين في عدد من الآراء التي قررها المسلمون، مثال ذلك في المنطق نفي التأثير الرواقي في مسألة التصور والتصديق، وفي الأخلاق والألهيات نفي تأثير الرواقية في مذهب الكسب عند الأشاعرة وفي فقهاء الاسلام الأول.

وأشير أخيراً إلى أن مجال هذا البحث وحدوده اقتضت أن أعرض باختصار لمسائل كبيرة دون الخوض فيها، مثال ذلك تأثير الرواقية في وحدة الوجود لدى صوفية الاسلام أو في التقسيم الأصولي الخماسي للأعمال ذلك أن مثل هذه المسائل تستلزم دراسات خاصة متعمقة لا تستهدف غيرها.

(١) يقول بلاثيوس في كتابه ابن عربي. ص ٢٧١: "وموقف العطف والتقارب مع العقيدة المسيحية هذا هو في نظري نتيجة للتأثير الشديد الواسع الذي أحدثته الرهبانية المسيحية في التصوف الإسلامي، وقد تجلى واضحاً في صفحات هذا الكتاب.

المصادر والمراجع

اعتمدت في كتابة هذا البحث على طائفة كبيرة من الكتب التي لم يرد ذكرها سوى مرة واحدة او مرتين فقط، ولذلك ينبغي أن أغفل ذكرها ههنا، ومن امثلة هذه الكتب:

(١) عبد الرحمن بدوي، ارسطو (٢) نجيب بلدي، ديكارت (٣) بلاثيوس، ابن عربي (٤) جرونيباوم، حضارة الإسلام. ومن المؤلفات القديمة: (١) تاريخ اليعقوبي (٢) ابن عربي، فصوص الحكم تقديم د. عفيفي (٣) إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية (٤) وفيات الاعيان لابن خلكان.

ومن الكتب الاجنبية: Stace, A Critical History of Greek Philosophy وقد أوردت بيانات معظم هذه الطائفة من الكتب كاملة (الناشر والتاريخ .. الخ) بمناسبة ذكرها في مواضعها خلافاً لما اتبعته في سائر المراجع حيث ذكرتها مختصرة. وفيما يلي بيان بالمراجع الرئيسة:

أولاً - الكتب العربية المطبوعة:

- آربي، أ.ج. تراث فارس، ترجمة محمد كفاي وآخرين القاهرة دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٩.

- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الاطباء، ٢ ج. القاهرة، المطبعة الوهبية، ١٨٨٢.

- ابن القرة داغي، البدر العلاء في كشف غوامض المعقولات (ضمن مجموعة رسائل) القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٥٣ هـ.

- ابن النديم، الفهرست. القاهرة، المكتبة التجارية.

- ابن أمير الحاج (المتوفى عام ٨٢٩ هـ) شرح التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام (المتوفى عام ٨٦١ هـ) في علم الأصول. القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية بيولاقي، ١٣١٦ هـ.

- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية. القاهرة، المطبعة الكبرى بيولاقي، ١٣٢١ هـ.

- ابن تيمية، المنتقى من منهاج الاعتدال، اختصار الحافظ الذهبي (المتوفى عام ٧٤٨ هـ) نشرة محب الدين الخطيب. القاهرة، المكتبة السلفية، ١٣٧٤ هـ.

- ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ٢ ج. القاهرة، المطبعة العامرة الشرفية ١٣٢٣هـ.
- ابن تيمية، كتاب تفسير سورة الاخلاص. القاهرة، المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٢٣هـ.
- ابن تيمية، مجموعة تفسير (من ست سور)، نشره عبد الصمد شرف الدين. الهند، مطبعة ق بمباي، ١٩٥٤.
- ابن تيمية، رسالة العبودية والواسطة، نشره عيسى بن ربيع العقيلي. القاهرة مطبعة المنار، ١٣٤٠هـ.
- ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، نشره عبد الصمد شرف الدين. بمباي، ١٩٤٩.
- ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق الشيخ حمزة، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥١.
- ابن جليل، أبو داود سليمان. طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد. القاهرة، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٥.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥ ج. القاهرة، المطبعة الأدبية، ١٣١٢-١٣٢١هـ.
- ابن حزم، المحلى، نشره الشيخ أحمد محمد شاكر، ج ١. القاهرة، مطبعة النهضة، ١٣٤٧هـ.
- ابن حزم، رسالة في مداومة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل. القاهرة، مطبعة النيل، ١٣٢٣هـ.
- ابن حنين، اسحق. كتاب النفس (منسوب إليه). نشره الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد ورسائل أخرى. القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٠.
- ابن خلدون، المقدمة. القاهرة، مكتبة العرب، ١٢٧٤هـ.
- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. القاهرة، مطبعة الآداب، ١٣١٢هـ.
- ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٥٥.
- ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، نشره مصطفى القبانى. القاهرة، المطبعة الأدبية.

- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د. عثمان أمين. القاهرة، ١٩٥٨.
- ابن رشد، تهافت التهافت، طبع بويج. بيروت، ١٩٣٠.
- ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة. القاهرة، المكتبة السلفية، ١٩١٠.
- ابن سينا، الشفاء - (المدخل)، تحقيق الأب قنواني وآخرين. القاهرة وزارة المعارف العمومية، ١٩٥٢.
- ابن سينا، كتاب الشفاء - البرهان، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. القاهرة مكتبة النهضة، ١٩٥٤.
- ابن سينا، الشفاء، جزء (القياس)، تحقيق سعيد زايد. القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٤.
- ابن سينا، كتاب الشفاء، الطبيعيات - علم النفس، نشره بان باكوش. براغ مطبعة المجمع العلمى، ١٩٥٦.
- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات مع شرح الطوسى، ٢ ج. تحقيق د. سليمان دنيا. القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨-١٩٦٠.
- ابن سينا، النجاة، ط ٢. القاهرة، الكردى، ١٩٣٨.
- ابن سينا، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القسطنطينية، مطبعة الجوائب ١٢٩٨هـ.
- ابن سينا وآخرون، جامع البدائع. القاهرة، الكردى، ١٩١٢.
- ابن طفيل، كتاب اسرار الحكمة المشرقية. القاهرة، الخانجى، ١٩٠٩.
- ابن عدى، أبوزكريا يحيى (منسوب إليه)، تهذيب الأخلاق، ط ٢. القاهرة المطبعة المصرية الأهلية، ١٩١٣.
- ابن عربى، محى الدين (منسوب إليه)، تهذيب الأخلاق، نشره ضمن مجموعة رسائل محى الدين الكردى. القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨هـ.
- ابن فاتك، المبشر. مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. مدريد، المعهد المصرى للدراسات الاسلامية، ١٩٥٨.
- ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، اختصار محمد بن الموصلى. القاهرة، مطبعة الإمام.
- ابن قيم الجوزية، الروح، ط ٣. القاهرة، مكتبة صبيح، ١٩٦٦.

- ابن لوقا، قسطا. الفرق بين الروح والنفس، مقالة بمجلة المشرق لصاحبها الأب لويس شيخو، السنة ١٤. بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩١١.
- ابن مسكويه^(٦)، تهذيب الأخلاق، ط ٣. القاهرة، مطبعة مدرسة والددة عباس الأول، ١٩٠٨.
- ابن مسكويه، كتاب السعادة، نشره عبد الرحمن البرقوقي. القاهرة، مكتبة البيان.
- ابن مسكويه، كتاب الفوز الأصغر. القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.
- ابن مسكويه، الحكمة الخالدة - جاويدان خرد، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٢.
- ابن مسكويه، لغز قابس، نشره وكتب له مقدمة فرنسية رينيه باسيه. الجزائر مطبعة فونتانه، ١٨٩٨.
- ابن مسكويه وأبو حيان التوحيدى، الهوامل والشوامل. نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١.
- ابن ملكا، أبو البركات هبة الله بن على البغدادى. الكتاب المعتبر فى الحكمة ٣ج، حيدر أباد، جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧-١٣٥٨هـ.
- ابن منظور، لسان العرب، (ج ١٧، ج ١٩). القاهرة فى المطبعة الميرية ١٣٠٣هـ.
- ابن نباته، جمال الدين محمد. كتاب سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون بهامش كتاب الغيث المجسم للصفدى.
- ابن هندو، أبو الفرج. الكلم الروحانية، نشره مصطفى القباني. القاهرة، مطبعة الترقى، ١٩٠٠.
- أحمد أمين، حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهرودى. القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٩.
- أحمد أمين، ضحى الاسلام، ٤ج. القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩.
- اخوان الصفا، الرسائل، ٤ج (ج ١ مطبعة الآداب ١٣٠٦هـ، ج ٢ طبع الهند ١٣٠٠هـ، ج ٣، ٤ طبع مصر المطبعة العربية ١٩٢٨).

(٦) تبين لنا أن اسمه الصحيح بدون ابن.

- الاسفراينى، أبو المظفر. التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين تحقيق الكوثرى. القاهرة، مكتبة الخانجى، ١٩٥٥.
- الاسنوى، جمال الدين (المتوفى عام ٧٢٢هـ) نهاية السؤل فى شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى (المتوفى عام ٦١٥هـ)، بها مش شرح التقرير والتحرير لابن أمير الحاج.
- الأشعري، أبو الحسن على بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، ج ٢: (ج ١ تحقيق محمد محى الدين، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠ - ج ٢ نشرة ريتز إسطامبول، ١٩٣٠).
- الأشعري، أبو الحسن. كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق د. حمودة غرابه، القاهرة، الخانجى، ١٩٥٥.
- البيرنصرى، أهم الفرق الاسلامية السياسية والكلامية. بيروت المطبعة الكاثولوكية.
- الآمدى، سيف الدين. الأحكام فى أصول الأحكام، ٤ ج. فى مجلدين. القاهرة مطبعة المعارف، ١٩١٤.
- أورسيل - ماسون، الفلسفة فى الشرق، ترجمة د. محمد يوسف موسى، القاهرة، دار المعارف، ١٩٤٧.
- أوليرى، دى لاس، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة د. وهيب كامل. القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٦٢.
- الايجى، عبد الرحمن بن أحمد. المواقف فى علم الكلام، نشره ابراهيم الدسوقى عطية وزميله. القاهرة، مطبعة العلوم، ١٣٥٧هـ.
- الباقلانى، أبو بكر محمد بن الطيب، التمهيد، نشره مكارثى. بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.
- برهيه، اميل. الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى، ترجمة دكتور محمد يوسف موسى ودكتور عبد الحليم النجار. القاهرة، البابى الحلبي، ١٩٥٤.
- برهيه وآخرون، من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث، ترجمة دكتور محمد مندور. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤.
- البغدادى، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى. كتاب أصول الدين. استانبول مدرسة الآلهيات بدار الفنون التوركية، ١٩٢٨.

- البغدادى، عبد القاهر. كتاب الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم، نشره محمد بدر. القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩١٠.
- بيرنز، دليل. المثل السياسية، ترجمة لويس اسكندر، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤.
- بينيس، س. مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٤٦.
- البيهقى، ظهير الدين (المتوفى عام ٥٦٥هـ) تاريخ حكماء الاسلام، نشره محمد كرد. دمشق، مطبعة الترقى، ١٩٤٦.
- تارن، و. والاسكندر الأكبر، ترجمة زكى على. القاهرة، مركز كتب الشرق الأوسط، ١٩٦٣.
- التفتزاني، سعد الدين. شرح على الرسالة الشمسية، بها مش شرح قطب الدين الرازى على الشمسية.
- التفتزاني، سعد الدين. مختصر العلامة على تلخيص المفتاح للامام القزوينى فى علم المعانى والبيان والبديع، ج٢. القاهرة، مطبعة صبيح، ١٣٤٧هـ.
- التفتزاني، مسعود بن عمر. شرح تهذيب الكلام المسمى تنقيح الكلام. طبع حجر، ١٣١٢هـ .
- التهانوى، محمد على الفاروقى. كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق د. لطفى عبد البديع. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٣.
- التوحيدى، أبو حيان. كتاب الامتاع والمؤانسة، ج٢. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٢.
- توفيق الطويل (دكتور)، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها. الإسكندرية منشأة المعارف، ١٩٦٠.
- توفيق الطويل (دكتور)، التنبؤ بالغيب عند مفكرى الاسلام. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٥.
- توبنى، أرنولد. تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزى عبده جرجس. القاهرة مكتبة الأنجلو، ١٩٦٣.
- جابر بن حيان، مختار رسائل جابر بن حيان، نشره بول كراوس. القاهرة الخانجي، ١٣٥٤هـ.

- الجاحظ، الحيوان، ٧ ج. القاهرة، مطبعة الترقى، ١٩٠٦.
- الجاحظ، رسائل، نشرها السندوبى. القاهرة، المكتبة التجارية، ١٩٣٣.
- الجاحظ، ثلاث رسائل، نشرها يوشع فinkel، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ.
- الجاحظ (منسوب إليه)، كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير. حلب، طبع محمد راغب الطباخ، ١٩٢٨.
- الجاحظ (منسوب إليه)، كتاب تهذيب الأخلاق، نشره محمد كرد على. دمشق المطبعة البطريكية، ١٩٢٤.
- جاردية، لويس وجورج قنوانى. فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ٢ ج، ترجمة الدكتور صبحى الصالح والدكتور فريد جبر. بيروت، دار العلوم للملايين، ١٩٦٧.
- جبور عبد النور (دكتور)، اخوان الصفاء. القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤.
- الجرجانى، السيد الشريف (المتوفى ٨١٦هـ)، التعريفات. القاهرة، البابى الحلبي، ١٩٣٨.
- الجرجانى، السيد الشريف. الأصول المنطقية، ضمن مجموعة رسائل نشرها الكردى القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨هـ.
- الجوينى، عبد الملك. لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود. القاهرة، الدار القومية، ١٩٦٥.
- الجوينى، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم. القاهرة، الخانجى، ١٩٥٠.
- جيوم، ألفرد. الفلسفة والآلهيات - مقالة فى كتاب تراث الاسلام، ج ١ ترجمها د. توفيق الطويل. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦.
- حاجى خليفة، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون. استانبول، وكالة المعارف ١٩٤٣.
- حسن العطار، حاشية على شرح التهذيب للخبىصى. القاهرة المطبعة الأزهرية ١٣١٨هـ.
- الخبىصى، شرح على متن تهذيب المنطق للسعد التفتزاني، ط ٣ القاهرة، مكتبة، مكتبة صبيح، ١٩٦٥.
- الخوارزمى، أبو عبد الله محمد. كتاب مفاتيح العلوم. طبع ليدن، ١٨٩٥.

- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم. كتاب الانتصار، تحقيق دكتور نيجرج. القاهرة. دار الكتب ١٩٢٥.
- دائرة المعارف الاسلامية، ترجمة محمد ثابت الفندى وآخرين. القاهرة، ١٩٣٣.
- ددلى، دونالد. حضارة روما، ترجمة جميل بواقم. القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٦٤.
- دى بور، ت. ج. تاريخ الفلسفة فى الاسلام، ط٤، ترجمة د. أبوريده. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.
- دى جورج و. ج. تراث العالم القديم، ج ١، ترجمة زكى سوس، مراجعة د. الخشاب، د. خفاجة، القاهرة، دار الكرنك، ١٩٦٥.
- دى فو، كرا. الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، البابى الحلبي، ١٩٥٩.
- الرازى، أبو بكر زكريا. رسائل فلسفية، جمعها بول كراوس. القاهرة، كلية الآداب جامعة فؤاد، ١٩٣٩.
- الرازى، فخر الدين. اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين، نشره. النشار، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٣٨.
- الرازى، فخر الدين. كتاب المباحث المشرىقية فى علم الإلهيات والطبيعىات، ج ١ حيدر أباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٣هـ.
- الرازى، فخر الدين. كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. القاهرة، المطبعة الحسينية.
- الرازى، فخر الدين. معالم أصول الدين، بهامش كتاب المحصل.
- الرازى، قطب الدين (المتوفى عام ٧٦٦هـ). شرح على الرسالة الشمسية فى المنطق لنجم الدين القزوينى الكاتبى (المتوفى عام ٤٩٣هـ). ٢ ج- القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٠٥.
- الرازى، قطب الدين (المعروف بملاقطب الرانوى). كتاب شرح مطالع فى علم المنطق. طبع حجر، ١٣١٥هـ.
- رسل، برتراند. تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود، ج ١ القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.
- رينان، ارنست، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر. القاهرة، دار أحياء الكتب العربية (البابى الحلبي)، ١٩٥٧.
- زكى مبارك (دكتور)، الأخلاق عند الغزالي. القاهرة، المطبعة الرحمانية.

- الساوى، زين الدين. كتاب البصائر النصيرية فى علم المنطق. القاهرة، المطبعة الكبرى ببولاق، ١٨٩٨.
- السكاكى، أبو يعقوب يوسف (المتوفى عام ٦٢٦ هـ). كتاب مفتاح العلوم. القاهرة المطبعة اليمنية. وبهامشه كتاب اتمام الدراية لجلال الدين السيوطى.
- السهروردى، أبو حفص عمرو بن محمد (المتوفى عام ٦٣٣ هـ). عوارف المعارف بهامش كتاب أحياء علوم الدين للغزالى.
- السهروردى، شهاب الدين. كتاب حكمة الاشراق، نشره هنرى كربين. طهران أنستيتوايران، ١٩٥٢.
- السيوطى، جلال الدين. صون المنطق والكلام، نشره د. النشار. القاهرة الخانجى، ١٩٤٢.
- الشهرستانى، محمد بن عبد الكريم. كتاب الملل والنحل، تخريج الدكتور محمد ابن فتح الله بدران، ٢ ج: (ج ١ نشره الأنجلو الطبعة الثانية ج ٢ نشره الأزهر)
- الشهرستانى، نهاية الأقدام فى علم الكلام، نشره ألفرد جيوم. بغداد، مكتبة المثنى.
- الشيرازى، محمد بن ابراهيم المشتهر بصدر الدين (المتوفى عام ١٠٥٠ هـ). الحكمة المتعالية فى المسائل الربوبية المسمى بالأسفار الأربعة، ٤ مجلدات، طبع حجر، ١٢٢٢ هـ. وما بعدها.
- الشيرازى، ابراهيم المكنى بأبى اسحق. رسالة فى علم الأخلاق. القاهرة، مطبعة الموسوعات، ١٣١٩ هـ.
- الشيرازى، قطب الدين. شرح حكمة الاشراق، طبع حجر، ١٣١٣ هـ.
- شيشيرون، عالم الغيب فى العالم القديم، ترجمة د. الطويل. القاهرة، مكتبة الآداب بالجماميز.
- صاعد بن أحمد، طبقات الأمم. القاهرة، المكتبة المحمودية.
- الصفدى، صلاح الدين خليل بن أيبك (المتوفى عام ٧٦٤ هـ). كتاب الغيث المجسم فى شرح لأمية العجم، ج ١. القاهرة، المطبعة الأزهرية، ١٣٠٥ هـ. وبهامشه كتاب سرح العيون لابن نباته.
- الطوسى، تلخيص المحصل، بديل كتاب المحصل لفخر الدين الرازى.
- الطوسى، أبو نصر السراج. اللمع. القاهرة، دار احياء الكتب الحديثة، ١٩٦٠.

- عبد الرحمن بدوى (دكتور)، خريف الفكر اليونانى، ط ٣. القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٩.
- عبد الرحمن بدوى (مترجم)، التراث اليونانى فى الحضارة الاسلاميه (مجموعة مقالات)، ط ٢ القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٤٦.
- عبد الرحمن بدوى، الأفلاطونية المحدثه عند العرب. القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٥.
- عبد الرحمن بدوى، أفلوطين عند العرب. القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٥.
- عبد الرحمن بدوى، فى النفس لأرسطو. القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٤.
- عبد العزيز عزت (دكتور)، ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها. القاهرة، البابى الحلبى، ١٩٤٦ م.
- عثمان أمين (دكتور)، الفلسفة الرواقية، ط ٢، القاهرة، مكتبة النهضة ١٩٥٠.
- عثمان أمين، الرواقية والاسلام، مقالة بمجلة المشرق. القاهرة، يناير، ١٩٤٥.
- عضد الملة والدين، شرح على مختصر المنتهى لابن الحاجب، نشره شهرى. طبع الريزورى، ١٣٠٧ هـ.
- على سامى النشار (دكتور)، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام، ٢ ج، ط ٣. الاسكندرية، دار المعارف، ١٩٦٥.
- على سامى النشار، الأصول الأفلاطونية-فيدون وكتاب التفاحة، ط ٣. الإسكندرية دار المعارف، ١٩٦٥.
- على سامى النشار، المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ط ٤. القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦.
- على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الاسلامى، ط ٢. الإسكندرية، دار المعارف، ١٩٦٢.
- على مصطفى الغرابى، أبو الهذيل العلاف. القاهرة، مطبعة حجازى، ١٩٤٩.
- الغزالى، أبو حامد. المنقذ من الضلال، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، ط ٣. القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٢.
- الغزالى، احياء علوم الدين، ٣ ج. وبهامشه عوارف المعارف للسهروردى.
- الغزالى، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك، عربيه عن الفارسية أحد تلامذته. القاهرة مطبعة الآداب والمؤيد، ١٣١٧ هـ.
- الغزالى، مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا. القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١.

- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، نشره مصطفى القباني. القاهرة، المطبعة الأدبية.
- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج ١. القاهرة، مطبعة الترقى، ١٩٠٠.
- الغزالي، القسطاس المستقيم، نشره مصطفى القباني. القاهرة، مطبعة الترقى، ١٩٠٠.
- الغزالي، محك النظر، تحقيق محمد بدر الدين والقراني، القاهرة، المطبعة الأدبية.
- الغزالي، معيار العلم (منطق تهافت الفلاسفة)، تحقيق د. سليمان دنيا القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١.
- الغزالي، (ربما منحول عليه)، كيمياء السعادة، نشره ضمن مجموعة رسائل الكردي، القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨هـ.
- الغزالي (ربما منحول عليه)، كتاب المضمون الصغير. القاهرة، المطبعة الاعلامية ١٣٠٢هـ.
- الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. القاهرة، مكتبة الحسين التجارية، ١٩٤٨.
- الفارابي، مبادئ الفلسفة القديمة: ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو، عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة. القاهرة، المكتبة السلفية، ١٩١٠.
- الفارابي، مجموعة تشمل:
 - كتاب التنبيه على سبيل السعادة
 - شرح رسالة زينون الكبير اليوناني
 - كتاب الفصوص
 - كتاب تحصيل السعادة
 - السياسة المدنية
 - رسائل متفرقة
- حيد آباد، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٤٤-١٣٤٩هـ.
- الفارابي، المجموع (يشمل الجمع بين رأيي الحكيمين، مقالة في معاني العقل فصوص الحكم) القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٠٧.
- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين. القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٣١.
- فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ترجمة قسطا بن لوقا، نشره الدكتور بدوي في كتاب في النفس لأرسطو.
- فورفوريوس، ايساغوجي، ترجمة أبي عثمان الدمشقي، نشره د. بدوي في كتاب منطق أرسطو، ج ٣. القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٢.

- القشيري، عبد الكريم بن هوزان. الرسالة القشيرية في علم التصوف. القاهرة مكتبة صبيح.
- القفطى، جمال الدين يوسف. كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء. القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٦.
- القفطى، بداية القدماء وهداية الحكماء. القاهرة، المطبعة الدورية، ١٢٨٢ هـ.
- كرسون، أندريه. المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة دكتور عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري. القاهرة، البابى الحلبي، ١٩٥٢.
- الكندي، رسائل فلسفية، ج ١ تحقيق د. أبو ريده. القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠.
- لوكاشيفتش، بان. نظرية القياس الأرسطية، ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره. الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦١.
- الماتريدي، كتاب شرح الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة النعمان، نشره النعماني القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٥ هـ.
- ماسينيون، لويس. نظرات في فلسفة العرب، ترجمة د. جبور عبد النور. بيروت دار الكشوف، ١٩٤٥.
- مايرهوف، ماكس. مقالة من الإسكندرية إلى بغداد، نشرها وترجمها الدكتور بدوى فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.
- محمد عبد الهادى أبو ريده (دكتور)، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.
- محمد عثمان نجاتي (دكتور)، الإدراك الحسى عند ابن سينا، ط ٢. القاهرة دار المعارف، ١٩٦١.
- محمد على أبو ريان (دكتور) أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٥٩.
- محمد يوسف موسى (دكتور)، فلسفة الأخلاق فى الاسلام، ط ٢. القاهرة. مطبعة الرسالة، ١٩٤٥.
- المسعودى، أبو الحسن على بن الحسين. التنبيه والاشراف. القاهرة، دار الصاوى للطبع، والنشر، ١٩٣٨.
- مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤.

- مصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثانى. القاهرة، دار احياء الكتب العربية، ١٩٤٥.
- المقدسى، مطهر بن طاهر. كتاب البدء والتاريخ (المنسوب للبلخى)، ٦ ج، نشره كلمان هوار. باريس، ١٨٩٩-١٩١٩.
- الملطى، أبو الحسين محمد. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، نشره الكوثرى القاهرة، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٤٩.
- المولوى محمد فضل الحق العمري (الحنفى الماتريدى المتوفى عام ١٢٢٨ هـ) كتاب الهدية السعيدية فى الحكمة الطبيعية، نشره عبد الرحمن البرقوقي. القاهرة مطبعة مجلة المنار الإسلامية، ١٣٢٢ هـ.
- نجيب بلدى (دكتور)، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها. الإسكندرية دار المعارف، ١٩٦٢.
- نلينو، كرلو ألفونسو. بحوث فى المعتزلة، مقالة ترجمها ونشرها الدكتور بدوى فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.
- هرمس (منسوب إليه) كتاب زجر النفس، نشره الخورى فيليمون. بيروت، ١٩٠٣.
- يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية. بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ٤. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨.

ثانياً - المخطوطات العربية:

- ابن سبعين، عبد الحق (ربما منحول عليه). كتاب أسرار الحكمة المشرقية مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٩ حكمة تيمور.
- ابن سينا، رسالة فى ماهية الحزن وأسبابه، مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ٣٤٥ فلسفة.
- أفلاطون (منحول عليه) رسالة افلاطون الحكيم إلى فورفيربوس فى حقيقة نفى الغم والهم واثبات الزهد، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق تيمور.
- جالينوس، مقالة فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق تيمور.

- جالينوس، مختصر من كتاب الأخلاق، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق تيمور.
- الجرجاني، السيد الشريف. رسائل في تحقيق الكليات، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ١٥٢ مجاميع م.
- السجستاني، كتاب صوان الحكمة، مخطوط بالمتحف البريطاني رقم ٩٠٣٣ وتوجد منه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٦٦٤٣ ح.
- سنتلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية، مجموع المحاضرات التي ألقاها بالجامعة المصرية الأستاذ الدكتور سنتلانا من سنة ١٩١٠ إلى سنة ١٩١١، مخطوط ٢ ج بجامعة القاهرة، وتوجد نسخة منه بالآلة الكاتبة (جزء واحد) بدار الكتب المصرية رقم ٢٢٨٠ و.
- الشهرزوري، نزهة الأرواح، مخطوط مصور بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٧.
- طاشكبرى زاده، رسالة في القضاء والقدر، مخطوطه بدار الكتب المصرية.
- العامري، أبو الحسن بن أبي ذر محمد بن يوسف (المتوفى عام ٣٨١ هـ). السعادة والإسعاد في السيرة الانسانية، ٢ ج. مخطوط مصور بدار الكتب المصرية رقم ٦٩٤ فلسفة، وقد نسخه بخط يده الأستاذ مجتبى مینوی الأستاذ بجامعة طهران، وطبعه مع مقدمه بالفارسية والإنجليزية عن شخصية العامري، وعمل فهرسة للموضوعات والإعلام في طهران، ١٩٥٧.
- الكندي، الحيلة لدفع الأحزان ورسائل أخرى، مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٤٠ ج.

ثالثاً- الكتب الأجنبية:

- Benn, Alfred W., History of Ancient philosophy, London, Watts & Co., 1912
- Bevan, Edwyn. Stoiciens et Sceptiques, Traduction de Laure Baudelot. Paris, Societé D'Edition(Les Belles Lettres),1927.
- Bréhier,Emile.Chrysippe.Paris,Fèlix Alcan,1910.
- Bréhier,E.Histoire de la philospie,Tome I. Paris;Fèlix Alcan,1928.
- Brochard,V. Etudes de philosophie Ancienne et de philosophie Moderne. Paris,Librairie Philosophique J. Vrin,1926.
- Encyclopoedia Britannica.London,1960.
- Erdmann, Johann Eduard. A History of Philosophy, Translated by W.S Hough,4edition,Vol.I.london,George Alen,1922.
- Epictète, Manuel,Traduction de p. Commelin. Paris, Carnier Frères.
- Fehmi Jadaane, L'Influence du Stoisme sur La Pensée.
- Musulmane. Beyrouth, Dar El-Machreg,1968.
- Ibrahim Madkour.La Place d'El Fârâbi dans L'ècole philosophique musulmane. Paris, Librairie D'Amèrique et D'Oeient,1934.
- I.Madkour,L'Oganon D'Aristote dans le monde Arabe.Paris, Libraire.Philosphique,1934.
- Horovitz, S. uber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau,1909.
- Kneale,William&Martha.The Development of logic.London, Oxford,1962.
- Osman Amine, Le Stoicisme et La Pensée Islamique,reprint from the Bulleton of the Faculty of Arts, Cairo Un.Vol.XVII,Part II,December,1955.
- Rivaud, Albert. Histoire de La Philosophie,Tome I. Paris, Presses Univesitaires de France,1948.
- Lewes,George Henry, The History of Philosophy from Thales to Comte,3rd ed., Vol .I. London,Longmans,1867.

- Marc Aurèle, Pensées, 2eme èd, Traduction de G. Michaut.
Paris, Ancienne Libraire Thorin & Fils, 1902.
- Sweetman, J. Windrow. Islam and Christian Theology;
3 parts. London, Lutterworth press, 1945.
- Turner, William. History of Philosophy. Boston, Ginne
Company, 1903.
- Zeller, Eduard. Outlines of the History of Greek
Philosophy, 13th edition, Translated by
L.R. Palmer, London, 1931.

فهرست

الموضوعات	الصفحة
مقدمة	٧
فصل تمهيدى: تاريخ الفلسفة اليونانية	٩
تمهيد الباب الأول:	٨٧
الباب الأول - الفلسفة الرواقية	٩٩
تمهيد: الأطوار التاريخية الثلاثة للمدرسة الرواقية	١٠١
الفصل الأول: المنطق	١٠٩
أولا - نظرية المعرفة:	١١١
المعرفة حسية عقلية	١١٢
المعاني الشائعة	١١٣
درجات المعرفة	١١٤
معايير الحقيقة	١١٧
الإجماع والاحتمال	١١٨
ثانيا - الجدل	١٢٠
التجديد فى المنطق الرواقى	١٢١
التعريف والتقسيم	١٢٥
القضايا والاقيسة	١٢٦
نظرية اللكتون والكلام	١٣٢
نظرية الدلالات	١٣٣
المفهوم والماصدق	١٣٥
نظرية الوجهة	١٣٦
التنجيم والعرافة	١٣٧
الفصل الثانى : الطبيعة	١٣٩
الطبيعيات ، مجالها وأقسامها ومصادرها	١٤١

الموضوعات	الصفحة
المادية الرواقية	١٤٢
الثانية	١٤٤
نظرية المقولات	١٤٥
نظرية الكون (الكوزمولوجيا)	١٤٧
الاحتراق العام والرجعة الأبدية	١٤٩
وحدة الوجود	١٥٠
المداخلة والكمون	١٥١
علم الانسان: النفس ومصيرها	١٥٢
القدر وحرية الأفعال	١٥٤
الإلهيات	١٥٦
العناية الإلهية ووقوع الشر	١٦١
الفصل الثالث: الأخلاق	١٦٥
أهمية الأخلاق في الفلسفة الرواقية	١٦٧
الحياة وفق الطبيعة والعقل	١٦٨
الفضيلة	١٦٩
الانفعالات	١٧٣
حياد العوامل الخارجية	١٧٥
الحكيم والحكمة	١٧٧
الأخلاق النظرية والأخلاق العملية	١٨٠
المجتمع (النزعة الكونية)	١٨٢
الباب الثاني : انتقال الأصول الرواقية إلى الفكر	
الإسلامي	١٨٧
الفصل الأول : انتقال الفلسفة اليونانية للعالم الإسلامي	١٩١
الفصل الثاني: المصادر التي استمد منها	
الإسلاميون الرواقية	٢٠٧

الموضوعات	الصفحة
آراء الباحثين المختلفة	٢٠٩
أولاً- الكتب ذات النزعة الرواقية	٢١٧
١- لغز قابس	٢١٧
٢- كتاب التفاحة	٢٢٩
٣- زجر النفس	٢٣٢
٤- تهذيب الأخلاق	٢٣٣
٥- كتاب النفس المنسوب لاسحق بن حنين	٢٣٨
٦- رسالة أفلاطون الحكيم إلى فورفيروس	٢٣٩
ثانيا : مدرسة الإسكندرية:	٢٤٤
الاسكندر الأكبر	٢٤٧
فيلون السكندري	٢٤٧
كليمان السكندري وتلميذه اوريجين	٢٤٩
المؤلفات الهرمسية	٢٥٠
جالينوس والأطباء الروحانيون العلوم الطبيعية السكندرية	٢٥١
ثالثاً- الأفلاطونية المحدثة (أثولوجيا أرسطوطاليس)	٢٦٠
رابعاً- شراح أرسطو:	٢٦٩
١- الاسكندر الافروديسي	٢٧٠
٢- فورفوروس الصوري	٢٧١
٣- فلوطرخس (الآراء الطبيعية)	٢٧٤
خامساً- المسيحية	٢٨٥
الفصل الثالث: الرواقية والمؤرخون الإسلاميون	٢٩٣
الأسماء التي أشار بها المسلمون إلى الرواقية	٢٩٥
الأصل في تسمية الرواقية بأصحاب الاسطوانة	٢٩٦
قسطا بن لوقا- حنين بن اسحق	٢٩٧
أبو بكر زكريا الرازي	٢٩٨
المسعودي	٢٩٨

الموضوعات	الصفحة
المقدسى	٣٠٠
ابن جليل	٣٠١
الفارابى - صاعد ابن احمد	٣٠١
مسكويه	٣٠٣
ابن هندو	٣٠٤
أبو سليمان السجستانى	٣٠٥
المبشر بن فاتك	٣٠٧
الشهرستانى	٣١٢
ابن رشد	٣١٨
القفطى	٣١٨
الشهرزورى	٣٢١
ابن أبى أصيبعة	٣٢٢
ابن خلدون	٣٢٥
صدر الدين الشيرازى	٣٢٥
حقيقة الفلاسفة الطبيعيين	٣٣٠
الباب الثالث - تأثير الرواقية في الفكر الاسلامى	٣٣٣
تعريف الفلسفة	٣٣٥
الفصل الأول - المنطق	٣٣٧
أولا - غاية المنطق	٣٣٩
ثانيا - مكانة المنطق من الفلسفة	٣٤٠
ثالثا - نظرية المعرفة	٣٤٩
رابعا - الحسية التجريبية	٣٥٢
خامسا - التعريف	٣٦٨
سادسا - القضايا والاقيسة الشرطية	٣٧٣
سابعا - الكلام النفسى والكلام الخارجى	٣٧٨
ثامنا - نظرية الدلالات أو العلامات	٣٨٧

الصفحة	الموضوعات
٣٩٧	الفصل الثاني : الطبيعة
٣٩٩	أولا - التجسيم :
٣٩٩	١- الكيفيات والحركات أجسام
٤٠٢	٢- جسمانية الروح أو النفس
٤١٢	٣- الملائكة والشياطين أجسام
٤١٣	٤- الكلام جسم
٤١٧	٥- الله جسم
٤٢٤	ثانيا - النظرية الذرية
٤٢٧	ثالثا - المداخلة والحركة المستمرة
٤٣١	رابعا - الكمون
٤٣٨	خامسا - المقولات
٤٤٢	سادسا - الإلهيات
٤٤٣	إثبات وجود الله
٤٤٩	العناية الإلهية والعدالة
٤٦٧	الفصل الثالث : الأخلاق
٤٦٩	أولا - الحياة وفق العقل
٤٧٢	ثانيا - الفضيلة والسعادة
٤٩٠	ثالثا - الانفعالات والشهوات والحرية الأخلاقية
٥١٠	رابعا - صفات الحكيم
٥١٥	خامسا - المجتمع والتشريع
٥٢٠	الخاتمة
٥٢٤	المصادر والمراجع
٥٤٠	فهرس الموضوعات



Bibliothek Alexandria



0499834